COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

NEUCHATEL. — IMPRIMERIE DE JAMES ATTINGER.

321

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

PAR

F. GODET

DOCTEUR ET PROFESSEUR EN THÉOLOGIE

TOME PREMIER

SECONDE ÉDITION

PARIS
SANDOZ & FISCHBACHER
33, rue de Seine

NEUCHATEL
LIBRAIRIE GÉNÉRALE SANDOZ
12, rue de l'Hôpital

1872

AVANT-PROPOS

Une année et demie s'est écoulée depuis la publication de ce Commentaire — et dans quel moment ! — et déjà une seconde édition est devenue nécessaire. Je bénis le Seigneur de l'accueil que cet ouvrage a trouvé dans les églises de la Suisse romande et de la France, et je reconnais là un symptôme de ce réveil des études exégétiques qui m'a toujours paru être l'un de leurs plus pressants besoins. Je remercie bien particulièrement les auteurs des comptes-rendus bienveillants qui ont efficacement concouru à ce résultat.

Presque toutes les pages de cette seconde édition portent les traces des corrections de forme qu'a subies mon premier travail ; mais le fond exégétique et critique est resté le même. L'interprétation d'un seul passage ou plutôt d'un seul terme (*second-premier*, VI, 1) a été modifiée. Outre cela j'ai fait un certain nombre d'adjonctions occasionnées par la publication de deux ouvrages dont j'ai assez fréquemment cité l'un et combattu l'autre : le livre de M. Gess *sur la personne et l'œuvre de Christ* (1re partie), et *la Vie de Jésus* de M. Keim (les deux derniers volumes).

Dans un article récent de la *Protestantische Kirchenzeitung*, M. Holtzman a accusé mon point de

vue critique d'être au service d'une préoccupation dogmatique. Mais a-t-il donc oublié quel parti a tiré Strauss dans sa première *Vie de Jésus* de l'hypothèse de Gieseler que j'ai défendue? Le lecteur jugera pièces en mains. Il verra lui-même si l'on parvient à expliquer d'une manière naturelle et rationnelle l'origine des trois textes synoptiques au moyen de sources écrites communes. Il est surtout un fait qui attend encore une explication : ce sont les *araméismes* de Luc. Ces araméismes se rencontrent non seulement dans les passages qui appartiennent exclusivement à cet écrivain *hellène* d'origine, mais aussi dans ceux qui lui sont communs avec les autres synoptiques, ces écrivains d'origine *juive*, dans les passages parallèles desquels on ne remarque rien d'analogue! Ce fait reste là comme un écueil contre lequel viennent se briser les hypothèses diverses que j'ai combattues, en tout premier lieu celle de Holtzmann. Le soupçon peu bienveillant du professeur d'Heidelberg, dont personne d'ailleurs n'admire plus que moi le sérieux travail, ne lui aurait-il point été inspiré par un léger sentiment d'amour-propre froissé?

Et, maintenant, que ce Commentaire recommence sa course avec la bénédiction du Seigneur au service duquel il est consacré; et que son second voyage soit aussi heureux et aussi court que le premier!

F. G.

Neuchâtel, Août 1872.

AVANT-PROPOS

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Un commentaire sur l'évangile de Jean reste une œuvre inachevée aussi longtemps qu'il n'est pas accompagné d'un travail semblable sur l'un au moins des évangiles synoptiques. Entre ces trois derniers écrits, l'évangile de Luc est celui dont l'étude m'a paru le plus propre à servir de complément à l'ouvrage exégétique que j'ai précédemment publié, parce que, comme l'a bien démontré M. Sabatier, dans son court mais substantiel *Essai sur les sources de la vie de Jésus,* l'écrit de Luc forme, sous plusieurs rapports importants, une transition entre l'intuition de de Jean et celle qui est à la base de la littérature synoptique.

La méthode exégétique est restée à peu près la même que dans mon commentaire précédent. Je n'ai point eu en vue seulement des théologiens de profession ; je n'ai pas non plus visé directement à l'édification. Ce travail s'adresse, en général, aux lecteurs cultivés, si nombreux aujourd'hui, qui s'intéressent de cœur aux questions religieuses et critiques actuellement soulevées. C'est en vue d'eux que les expres-

sions grecques forcément citées ont été rendues en français, et que l'on s'est, autant que possible, abstenu du langage d'école. Les idées les plus avancées de l'incrédulité moderne circulent à cette heure dans toutes les couches de la population. L'on entend, dans les rues de nos villes, des ouvriers parler du conflit, désormais dévoilé, entre saint Paul et les autres apôtres de Jésus-Christ. Il faut donc aussi chercher à mettre les résultats d'une science impartiale et réellement biblique à la portée de tous. Je répète de ce commentaire ce que j'ai dit déjà de son devancier : il n'a pas été composé pour être consulté, mais pour être lu.

Le titre un peu ambitieux de *Bibliothèque théologique*, inscrit en tête de ma précédente publication exégétique, ne l'avait été que pour répondre à un désir exprimé par l'éditeur de cet écrit, qui nourrissait, en faveur de notre théologie française, des projets considérables, aujourd'hui, paraît-il, abandonnés. Ce titre a été supprimé ; ce qui ne m'empêchera pas, aussi longtemps que le Seigneur me prêtera vie et force, de travailler, selon la mesure de mes moyens, au développement de la science exégétique au milieu de nous. Ce n'est pas seulement mon goût personnel ; je pense que c'est aussi le besoin le plus pressant de l'Eglise de France et qu'il n'y a été répondu jusqu'ici qu'imparfaitement par les programmes de nos facultés de théologie. La critique séparée de l'exégèse risque bien de faire plus d'incrédules que de croyants.

Dans la traduction du texte de l'évangile j'ai retranché les parties purement historiques, ainsi que les paraboles, qui ont un caractère narratif. Il m'a paru que je ne ferais guères que reproduire inutilement, dans ces passages, les traductions reçues.

Entre les variantes, j'ai dû choisir celles qui avaient une certaine valeur ou présentaient quelque intérêt. Un commentaire ne peut avoir la prétention de remplacer l'édition critique complète, nécessaire à toute étude scientifique. Ne pouvant en aucune façon admettre comme texte normal celui de la VIII^e^ édition de Tischendorf qui se publie présentement et dont je reconnais d'ailleurs le secours comme absolument indispensable, j'ai supposé comme point de départ dans l'indication des variantes le texte reçu; mais je hâte de mes vœux la publication d'une édition plus normale du texte byzantin.

Souvent je me suis contenté de citer le texte *primitif* des anciens manuscrits, sans mentionner les changements apportés à ce texte par les correcteurs postérieurs; mais chaque fois que ces changements pouvaient offrir quelque intérêt, je les ai indiqués.

Si l'on me demande quelles suppositions scientifiques ou religieuses j'ai apportées à cette étude du troisième évangile, je réponds : aucune autre que ces deux : c'est que les auteurs de nos évangiles étaient des hommes de *bon sens* et de *bonne foi*.

Cette double supposition ne se discute pas. On la rejette ou on l'admet d'instinct. Elle est fournie à

celui qui la reçoit, par une aperception immédiate, de nature à la fois intellectuelle et morale. Je puis donc inviter à me suivre quiconque est disposé, après une lecture, même superficielle, de notre évangile, à envisager son auteur comme un homme convaincu et raisonnable.

Et maintenant, que ce nouveau commentaire aille rejoindre son frère aîné dans la lice, et que, réunissant leurs efforts et accompagnés du secours de l'Esprit qui seul témoigne souverainement de Jésus, *ils puissent quelque chose pour la vérité* (2 Cor. XIII, 8) !

La vérité, c'est la gloire de Christ, le Seigneur, dans laquelle apparaît la face de Dieu (2 Cor. IV, 4).

F. GODET.

Neuchâtel, Septembre 1870.

INTRODUCTION

L'introduction d'un commentaire biblique n'a pas pour but de résoudre les diverses questions relatives à l'origine de l'écrit étudié. Cette solution doit se dégager de l'étude du livre lui-même et ne pas être imposée à l'avance. L'introduction a pour tâche de *préparer* l'étude de l'écrit sacré; elle doit poser les questions, non les résoudre.

Mais il est un côté du travail critique qui peut et doit être traité avant l'exégèse; c'est le côté *historique*. Et par là nous entendons : 1° l'étude des faits de l'histoire ecclésiastique qui peuvent nous éclairer sur le moment de la publication et sur les origines de l'écrit dont nous devons nous occuper; 2° la revue des opinions diverses qui ont été émises sur l'origine de cet écrit, particulièrement dans les temps modernes. La première de ces études fournit au travail exégétique et critique son point de départ; la seconde lui pose ses points de mire. La possession de ces deux espèces de données est la condition de la continuité et des progrès de la science.

Cette introduction aura donc pour but de faire connaître au lecteur :

I. Les traces les plus anciennes de *l'existence de notre évangile,* en remontant aussi haut que possible dans l'histoire de l'église primitive.

II. Les rapports des anciens écrivains sur *la personne de l'auteur,* et les opinions en cours aujourd'hui sur ce point.

III. Les données fournies par la tradition sur *les circon-*

stances de la composition de cet écrit (lecteurs, temps, lieu, but), ainsi que les différentes manières de voir auxquelles la critique a été conduite sur ces diverses questions.

IV. Les idées que se sont formées les savants des *sources* auxquelles l'auteur a puisé la matière de ses récits.

V. Enfin les documents au moyen desquels nous a été conservé *le texte* de l'écrit.

Une introduction de ce genre suppose nécessairement une *conclusion* qui la complète, en conduisant à leur solution les questions ainsi posées. Cette conclusion aura pour tâche de combiner les faits constatés par la tradition avec les données obtenues par l'exégèse.

§ 1.

Traces de l'existence du troisième évangile dans l'église primitive.

Nous prenons notre point de départ au milieu du second siècle, non pour descendre le courant du fleuve, mais pour chercher à le remonter. Il est admis, en effet, qu'à cette époque notre évangile était universellement connu et reçu, non seulement dans *la grande Eglise* (expression de Celse, vers 150), mais aussi chez les sectes qui s'en étaient détachées. C'est ce qui ressort des citations incontestées de cet écrit chez Théophile d'Antioche (vers 170) et Irénée (vers 180), et dans la *Lettre des églises de Lyon et de Vienne* (en 177); du fait, suffisamment avéré par le témoignage de Clément d'Alexandrie, que le gnostique Héracléon avait publié un commentaire sur l'évangile de Luc aussi bien que sur celui de Jean (entre 175-195 [1]); de l'emploi très-abon-

[1] Voir, pour le fait, Grabe, *Spicilegium*, Sec. II, t. I, p. 83, et pour la date, Lipsius, *die Zeit des Marcion und des Heracleon*, dans Hilgenfeld's *Zeitschrift*, 1867.

dant que Valentin ou du moins les écrivains de son école faisaient de cet évangile ; enfin des nombreuses citations de Luc, aujourd'hui reconnues de tous les savants, que renferment les *Homélies clémentines* (vers 160). Il n'est donc pas étonnant qu'Origène range l'écrit de Luc au nombre de *ces quatre évangiles admis par toutes les églises qui sont sous le ciel*, et qu'Eusèbe le place parmi les *homologoumènes* de la nouvelle alliance. Ce qui seul importe à cette heure, c'est de rechercher dans la première moitié du IIe siècle, cette époque plus obscure, les traces qui peuvent servir à constater la présence et l'influence de notre évangile. Nous les rencontrons dans quatre domaines, dans le champ de l'hérésie, dans les écrits des Pères, dans la littérature pseudéphigraphe, et enfin dans les écrits bibliques.

I. L'Hérésie — *Marcion ; Cerdon ; Basilide.*

Marcion, fils d'un évêque du Pont et excommunié par son père, enseignait à Rome, de 140-170 [1]. Il se proposait de purifier l'Evangile des éléments judaïques que les Douze, en vertu de leur éducation et de leurs préjugés israélites, devaient y avoir introduits. Afin d'écarter plus radicalement cet alliage, il enseignait que le Dieu créateur du monde et législateur des Juifs était différent du Dieu suprême qui s'est révélé en Jésus-Christ; qu'il n'était qu'un être inférieur et borné; que c'était là la raison pour laquelle la loi juive reposait exclusivement sur la justice, tandis que l'Evangile avait pour base la charité. Saint Paul seul avait, selon lui, compris Jésus. Aussi dans le Canon que Marcion s'était formé, ne recevait-il que l'évangile de Luc (en raison de son affinité avec l'enseignement de Paul) et dix épîtres de cet apôtre. Mais dans ces écrits mêmes il se voyait forcé

[1] Lipsius, *ibid.*

d'opérer des retranchements ; car la divinité de l'A. T. y est constamment supposée, et la création de l'univers visible y est attribuée au Dieu de Jésus-Christ. Marcion, conformément à ses idées sur la matière, niait la réalité du corps de Jésus ; il se trouvait donc aussi en conflit sur ce point avec de nombreux textes de Paul et de Luc. Ainsi s'expliquent la plupart des modifications du texte de Luc, que présentait, au rapport de Tertullien et d'Epiphane, l'évangile dont se servaient Marcion et ses adhérents.

Néanmoins la relation entre l'évangile de Luc et celui de cet hérétique a été présentée dans les temps modernes à un point de vue directement opposé. Et la raison en est aisée à comprendre. La relation que nous venons de signaler entre ces deux écrits suffit en effet, si elle est démontrée, pour prouver qu'au temps de l'activité de Marcion, l'évangile de Luc existait dans les recueils d'écrits apostoliques en usage dans les églises, et pour contraindre la critique à attribuer à cet écrit une antique autorité et une origine très-reculée. Or, c'est ce que l'école rationaliste n'était pas disposée à admettre [1]. En conséquence, dès le siècle passé, Semler et Eichhorn et, avec plus d'insistance encore, de nos jours Ritschl, Baur, Schwegler ont soutenu que la priorité appartenait à l'évangile de Marcion, que cet écrit était le vrai Luc primitif, et que notre Luc canonique était le résultat d'un remaniement de cet écrit plus ancien, opéré au IIe siècle dans le sens d'un paulinisme mitigé. Il faut rendre justice cependant à l'école critique. Personne n'a plus énergiquement travaillé qu'elle-même à rectifier cette opinion erronée, avancée comme

[1] C'est Hilgenfeld lui-même qui signale cette origine purement dogmatique de l'opinion rationaliste : « Cette opinion, dit-il, a méconnu la vraie tendance de l'évangile de Marcion, *et cela dans le but d'attribuer au texte canonique* (à notre Luc) *la date la plus récente possible.* » *(Die Evangelien*, p. 27.)

par essai par plusieurs des siens. Hilgenfeld et surtout Volkmar l'ont victorieusement combattue, et Ritschl l'a expressément rétractée (*Theol. Jahrb.* X, p. 528 et suiv.). Bleek (*Einl. in. d. N. T.*, p. 122 et suiv.) a fort bien résumé toute cette discussion. Nous ne ferons ressortir que les points suivants, qui nous paraissent les plus essentiels:

1. La plupart des différences qui doivent avoir distingué l'évangile de Marcion de notre Luc, s'expliquent soit par la conséquence de son système gnostique, soit comme simples corrections critiques. Ainsi Marcion retranchait les deux premiers chapitres sur la *naissance* de Jésus, ce qui convenait à son docétisme; ainsi dans le passage Luc XIII, 28: « Lorsque vous verrez *Abraham*, *Isaac et Jacob et tous les prophètes* dans le royaume de Dieu, » il lisait: « Lorsque vous verrez *les justes* entrant dans le royaume des cieux,» ce qui seul répondait à son système sur l'ancienne alliance; de même encore, dans cette parole de Jésus, Luc XVI, 17: « Il est plus aisé que le ciel et la terre passent que de ce qu'un seul trait *de la loi* vienne à tomber, » Marcion lisait: « . . . que de ce qu'il tombe un seul trait de lettre *de mes paroles*. » Dans tous ces cas, il faudrait s'aveugler pour ne pas voir que c'était Marcion qui modifiait le texte de Luc, au profit de son système, et non l'inverse. Nous lisons encore que l'évangile de Marcion commençait de cette manière: « *La quinzième année du règne de l'empereur Tibère, Jésus descendit à Capernaüm* » (naturellement: du ciel, sans avoir passé par les degrés tout humains de la naissance et de la jeunesse); puis venait le récit du premier séjour à Capernaüm, tel qu'il est raconté Luc IV, 31 et suiv., et après cela seulement, à l'inverse de l'ordre admis dans notre évangile, celui de la visite à Nazareth, Luc IV, 16 et suiv. N'est-il pas de toute évidence qu'un tel commencement ne pouvait être celui de l'écrit primitif

et que la transposition des deux récits qui suivaient, avait pour but de faire disparaître la difficulté que présente la parole des habitants de Nazareth Luc IV, 23, telle que la place Luc, *avant* le séjour à Capernaüm ? La narration de Marcion était donc le résultat d'un remaniement dogmatique et critique de Luc III, 1 ; IV, 31 ; IV, 16 et 23.

2. C'est un fait avéré, que Marcion avait falsifié les épîtres de Paul, en usant d'un procédé tout semblable.

3. La secte de Marcion s'est *seule* servie de l'évangile employé par cet hérétique. Ce fait prouve que cet ouvrage n'était point un écrit évangélique déjà connu, que l'auteur de notre Luc aurait modifié et que Marcion seul aurait conservé intact.

De tout cela la science doit conclure que notre évangile de Luc a préexisté à celui de Marcion et que cet hérétique avait choisi cet écrit entre tous les évangiles qui faisaient partie des recueils ecclésiastiques, comme celui qui pouvait le mieux s'adapter à son système [1]. Vers 140 notre évangile

[1] Zeller (dans son *Apostelgeschichte)* s'exprime ainsi : « Nous pouvons admettre comme démontré et généralement accepté, non seulement que Marcion a employé un évangile plus ancien, mais encore qu'il l'a retravaillé, modifié, souvent abrégé, et que cet évangile plus ancien n'était autre, quant à l'essentiel, que notre Luc. » Cette restriction : « quant à l'essentiel, » a trait à quelques passages où il paraît aux écrivains de l'école de Tubingue que la leçon de Marcion est plus originale que celle de notre texte canonique. Celle-ci, selon Baur et Hilgenfeld, aurait été introduite dans le but de s'opposer à l'emploi que les gnostiques faisaient du vrai texte. Cependant Zeller (p. 12 et suiv.) réduit déjà considérablement le nombre de ces passages où Marcion aurait conservé la vraie leçon, et ceux qu'il maintient sont loin d'avoir le caractère de l'évidence. Ainsi Luc X, 22, Marcion paraît avoir lu : οὐδεὶς ἔγνω, personne *n'a connu*, au lieu de : οὐδεὶς γινώσκει, personne *ne connaît;* et de ce que cette leçon se retrouve chez Justin, dans les *Homélies clémentines* et chez quelques Pères, on conclut que notre texte canonique a été altéré. Mais Justin lui-même lit aussi γινώσκει *(Dial. c. Tryph.*, c. 100). Il ne paraît y avoir ici qu'une ancienne variante. Dans ce

jouissait donc déjà dans l'Eglise d'une pleine autorité, résultant de la conviction de son origine apostolique.

Marcion n'était pas lui-même le créateur de son système. Déjà avant lui, Cerdon, à ce que rapporte Théodoret (*Hœret. fabulæ,* I, 24), démontrait *par les évangiles* que autre est le Dieu *juste* de l'ancienne alliance, et autre, le Dieu *bon* de la nouvelle; et il fondait cette opposition sur les préceptes du sermon de la montagne (Matth. V, 38 à 48; Luc VI, 27 à 38). L'évangile de Luc devait jouer, dans cette démonstration, le rôle principal, du moins si nous ajoutons foi au témoignage d'un ancien écrivain (Pseudo-Tertullien, dans la conclusion du *De præscriptione hæreticorum,* c. 51): « *Solum evangelium Lucæ, nec tamen totum, recipit* [*Cerdo*]. » Cerdon, quelques années avant Marcion, cherchait donc à prouver l'opposition entre la loi et l'Evangile par des *évangiles écrits,* spécialement par celui de Luc.

Basilide, l'un des plus anciens gnostiques connus, dont on place ordinairement l'activité vers 120 à Alexandrie, s'attribuait ainsi qu'à son fils Isidore le titre d'élèves de l'apôtre Matthias. Voici le rapport d'Hippolyte : « Basilide, avec Isidore, son vrai fils et disciple, dit que Matthias leur avait transmis oralement des enseignements secrets qu'il avait reçus de la bouche du Sauveur, dans des instructions privées [1]. » Cette prétention de Basilide suppose la propa-

même passage, Marcion paraît avoir placé les mots qui se rapportent à la connaissance du Père par le Fils avant ceux qui se rapportent à la connaissance du Fils par le Père, leçon qui se trouve aussi dans les *Hom. clément.* Mais encore ici ce peut être une simple variante, qu'il est très-aisé d'expliquer. Elle a si peu une importance dogmatique qu'Irénée, qui la combat critiquement, cite lui-même deux fois ce passage de cette manière. (Tischend. ad Matth. XI, 27.)

[1] *S. Hippolyti Refutationis omnium hæresium librorum decem quæ supersunt* (Ed. Duncker et Schneidewin), L. VII, § 20.

gation du livre des Actes, dans lequel seul il est question de l'apostolat de Matthias, et par conséquent celle de l'évangile de Luc, composé avant les Actes.

II. Les Pères — *Justin; Polycarpe; Clément Romain.*

S'il est prouvé que vers 140, à Rome, Cerdon et Marcion ont employé l'évangile de Luc comme un écrit généralement reçu dans l'Eglise, il est complètement impossible de supposer que cet évangile n'ait pas été entre les mains de Justin, qui écrivait dans cette même ville quelques années plus tard. D'ailleurs les écrits de Justin ne laissent aucun doute sur ce fait, qui est accordé aujourd'hui par tous les écrivains de l'école qui s'attribue exclusivement le titre de *critique,* Zeller, Volkmar, Hilgenfeld [1]. On peut apprécier, d'après cela, la valeur des affirmations de M. Nicolas, qui ne craint pas de jeter au public français, peu initié à ces sortes de questions, une assertion telle que celle-ci : « On ne peut lire les rapprochements que les critiques de cette école [l'école orthodoxe] ont coutume de faire entre certains passages de Polycarpe, de Clément de Rome, d'Ignace, *et même de Justin Martyr*, et des passages analogues de nos évangiles, sans être tenté de penser qu'il faut que cette cause soit bien mauvaise pour avoir besoin ou pour se contenter de pareils arguments [2]. » Il

[1] « La connaissance qu'a Justin de l'évangile de Luc est démontrée par une série de passages dont les uns sont *certainement*, les autres *vraisemblablement* des emprunts faits à cet écrit » (Zeller, *Apostelgesch.*, p. 26). — Au sujet d'un passage du *Dialogue avec Tryphon*, c. 49, Volkmar dit : « Luc (III, 16. 17) est cité ici, d'abord en commun avec Matthieu, puis, de préférence à celui-ci, *littéralement* » *(Ursprung unserer Ev.*, p. 157). — « Justin connaît nos trois évangiles synoptiques et les extrait presque complètement » *(Ibid.*, p. 91). — « Outre Matthieu et Marc...., Justin emploie encore l'évangile de Luc » (Hilgenfeld, *der Kanon*, p. 25).

[2] *Etudes critiques sur le N. T.*, p. 5.

paraît que MM. Zeller, Hilgenfeld, Volkmar trempent tout à coup dans ces procédés de mauvais aloi en faveur de l'orthodoxie ! Voici quelques passages qui établissent sans réplique l'emploi que faisait Justin Martyr de notre troisième évangile : *Dial.* c. 100, il cite presque littéralement Luc I, 26-30. — *Ibid.* c. 78 et *Apol.* I, 34, il fait mention du cens de Quirinius dans les termes mêmes de Luc. — *Dial.* c. 41 et 70 et *Apol.* I, 66, il rappelle l'institution de la sainte Cène d'après le texte de Luc. — *Dial.* c. 103, il dit : « Dans les mémoires que je dis avoir été composés par ses apôtres et par ceux qui les ont accompagnés [il est rapporté] que la sueur ruisselait de lui comme des gouttes, pendant qu'il priait, » etc. (Luc XXII, 44). — *Ibid.*, Justin rappelle l'envoi de Jésus à Hérode, raconté par Luc seul. — *Ibid.* c. 105, il cite la dernière parole de Jésus : « Père, je remets mon esprit entre tes mains,» comme l'empruntant aux *mémoires des apôtres*. Cette prière n'est rapportée que par Luc (XXIII, 46). — Nous n'avons indiqué que les citations expressément reconnues comme telles par Zeller lui-même *(Apostelgesch.*, p. 26-37).

Il n'est donc pas permis de douter que l'évangile de Luc ne fît partie de ces *mémoires apostoliques* cités dix-huit fois par Justin et d'où il a tiré la majeure partie des faits évangéliques qu'il mentionne.

Les Actes des apôtres ayant été écrits après l'évangile et par le même auteur (ces deux faits sont reconnus par toute la critique actuelle), tout passage des Pères qui prouve l'existence de ce livre à un moment donné, démontre *a fortiori* celle de l'évangile à la même époque. Nous pouvons donc alléguer le passage suivant de Polycarpe, qui nous paraît ne pouvoir s'expliquer que comme un emprunt fait au livre des Actes :

Act. II, 24.	Polyc. *ad. Phil.* c. 1.
Ὃν ὁ Θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου.	Ὃν ἤγειρεν ὁ Θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου.
« Que Dieu a ressuscité ayant délié les douleurs (d'enfantement) de la mort. »	« Que Dieu a réveillé ayant délié les douleurs (d'enfantement) de l'Hadès. »

La construction identique de la proposition dans les deux écrits, le choix du terme λύσας et l'expression étrange : *les douleurs d'enfantement de la mort* (Actes) ou *de l'Hadès* (Polyc.), ne permettent guères de douter que le passage de Polycarpe ne soit emprunté à celui des Actes [1].

Dans l'épître de Clément de Rome se trouve (c. 13) une exhortation commençant par ces mots : « Rappelez-vous les paroles du Seigneur Jésus dans lesquelles il a enseigné l'équité et la générosité ; » puis vient un passage dans lequel paraissent être combinés les textes de Matthieu et de Luc, dans le sermon sur la montagne, mais où domine, de l'aveu de Volkmar [2], le texte de Luc (VI, 31, 36-38). — Dans cette même lettre, les Actes sont deux fois cités, d'abord au c. 18, où se trouve mentionné un témoignage divin sur le roi David, dans lequel sont amalgamés les deux passages suivants de l'A. T.: 1 Sam. XIII, 14 et Ps. LXXXIX, 21 ; or, une fusion toute semblable, ou à peu de chose près, se retrouve dans le livre des Actes (XIII, 22). Comment cette combinaison, presque identique, de deux passages si distants dans l'A. T. se serait-elle produite spontanément chez les deux écrivains ?

[1] Il ne serait pas impossible sans doute que l'expression ὠδῖνες eût été empruntée par ces deux auteurs à Ps. XVIII, 5, ou CXVI, 3, où les LXX traduisent par ce terme le mot חבל, qui signifie à la fois *lien* et *douleurs d'enfantement;* mais il reste toujours dans l'ensemble des deux propositions une analogie inexplicable.

[2] « Le texte de Matthieu diffère davantage, tandis que celui de Luc fournit le fond du développement » *(Urspr.*, p. 138).

1 Sam. XIII, 14.
« L'Eternel s'est cherché *un homme selon mon cœur.* »

Ps. LXXXIX, 21.
« *J'ai trouvé David* mon serviteur; je l'ai oint de ma sainte huile. »

Act. III, 22.
« *J'ai trouvé David*, fils de Jessé, *homme selon mon cœur*, qui accomplira toutes mes volontés. »

Clém. *Ep. ad Cor.*, c. 18.
« *J'ai trouvé un homme selon mon cœur, David*, fils de Jessé, et je l'ai oint d'une huile éternelle. »

L'autre citation est cette parole d'éloge que Clément adresse aux Corinthiens (c. 2): « Donnant plus volontiers que de recevoir (μᾶλλον δίδοντες ἢ λαμβάνοντες), » et qui rappelle littéralement la parole de Jésus citée par Paul, Actes XX, 35: « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir (διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν). » Sans doute ce sont là des allusions plutôt que des citations proprement dites. Mais on sait que cette manière de citer est la plus ordinaire chez les Pères.

Il est vrai que l'école de Tubingue nie l'authenticité des épîtres de Clément et de Polycarpe, et les place, l'une dans le premier quart, l'autre dans la seconde partie du II^e^ siècle; mais celle de la première surtout est garantie par les plus irrécusables témoignages. Quoique fort peu flatteuse à plusieurs égards pour l'église de Corinthe, elle était déposée dans les archives de cette église, et, au témoignage de Denys, évêque de Corinthe vers 170, lue et relue en assemblée publique. Elle est de plus citée par Polycarpe, Hégésippe et Irénée. Or, si elle est authentique, elle date, non de 125, comme le veut Volkmar, mais de la fin du premier siècle au plus tard. Selon Hase, elle serait de 80 à 90; selon Tischendorf, de 69 ou moins probablement de 96. Quant à nous, nous envisageons cette dernière date comme

la plus probable. On voit en tout cas jusqu'à quelle haute antiquité l'emploi des écrits de Luc dans cette lettre fait remonter leur diffusion et leur autorité.

III. Les Pseudépigraphes — *Testaments des Douze patriarches.*

Parmi les écrits d'origine juive ou judéo-chrétienne, que nous a légués l'antiquité, il en est un qui paraît avoir été composé par un chrétien juif, désireux d'amener ses compatriotes à la foi chrétienne. Dans ce but il fait parler sur leurs lits de mort les douze fils de Jacob et leur prête à chacun un discours prophétique, dans lequel ils dépeignent le sort futur du peuple et annoncent les bénédictions qu'apportera l'Evangile. Contrairement à l'opinion de M. Reuss, qui place la composition de cet écrit après le milieu du IIe siècle [1], de Groot et Langen pensent qu'il appartient à la fin du premier ou au commencement du second [2]. Ce livre, en effet, faisant allusion à la première destruction de Jérusalem par les Romains en 70, mais nullement à la seconde par Adrien en 135, paraît devoir dater de l'intervalle entre ces deux événements. Il s'y trouve de nombreuses citations de Luc ainsi que des autres évangiles; mais le passage suivant a une importance particulière : « Dans les derniers jours, dit Benjamin à ses fils, il sortira de ma race un dominateur selon le Seigneur, qui, après avoir entendu sa voix, répandra chez les païens une lumière nouvelle. Il demeurera dans les synagogues des païens jusqu'à la fin des siècles et sera dans la bouche de leurs chefs comme un chant agréable. *Son œuvre et sa parole seront écrites dans les livres saints.* Il sera

[1] *Die Gesch. der Heil. Schr. N. T.*, § 257.

[2] De Groot, *Basilides*, p. 37; Langen, *das Judenthum in Palest.*, p. 148.

élu de Dieu pour l'éternité. Mon père Jacob m'a dit de lui que ce serait lui qui compenserait les défectuosités de ma race. » L'apôtre Paul était de la tribu de Benjamin; ce passage fait donc allusion à son œuvre, telle qu'elle est décrite dans le livre des Actes, et probablement aussi à ses épîtres comme renfermant sa parole. Il n'est donc pas douteux que le livre des Actes ne soit mentionné ici, et mentionné comme faisant partie du recueil des livres saints (ἐν βίβλοις ταῖς ἁγίαις). Ce passage est ainsi le parallèle du fameux : *Comme il est écrit*, qui se trouve dans l'ép. de Barnabas, et qui sert de préambule, vers la même époque, à une citation de l'évangile de saint Matthieu [1]. Il y avait donc avant la fin du premier siècle, dans les églises, des recueils d'écrits apostoliques, recueils dont nous ne pouvons indiquer exactement le contenu, qui variaient sans doute d'église à église, mais qui étaient déjà considérés comme *saints* à l'égal de l'A. T., et dans lesquels le livre des Actes et par conséquent l'évangile de Luc occupaient une place.

IV. Ecrits bibliques — *Jean; Marc; Actes.*

L'évangile de Jean tout entier suppose, comme nous croyons l'avoir démontré dans notre *Commentaire* sur cet écrit, l'existence de nos synoptiques et leur propagation dans l'Eglise. Quant à Luc spécialement, il faut comparer X, 38-42 avec Jean XI et XII, 1-8, puis XXIV, 1-12 et 36-49 avec Jean XX, 1-18 et 19-23, où le récit de Jean

[1] Hilgenfeld reconnaît loyalement cette citation dans l'ép. de Barnabas et les conséquences à en tirer : « Nous rencontrons la première trace de cette application [de la notion d'inspiration des écrits de l'A. T. à ceux des apôtres] à la fin du premier siècle, dans la lettre dite de Barnabas, où une sentence évangélique est citée comme une parole scripturaire » (*der Kanon*, p. 10).

paraît faire allusion, quelquefois jusques dans l'expression, à celui de Luc.

La première trace distincte et irrécusable de l'influence de l'évangile de Luc sur un livre du N. T. se trouve dans la conclusion de Marc (XVI, 9-20). D'un côté, nous espérons prouver que jusqu'à ce morceau la composition de Marc reste indépendante de la narration de Luc. De l'autre, il est évident que, dès ce moment, le récit de Marc, malgré quelques particularités, n'est plus guères qu'une reproduction abrégée de celui de Luc. C'est, comme on l'a dit, le *style d'extrait le mieux caractérisé*. Comp. v. 9[b] et Luc VIII, 2; v. 10. 11 et Luc XXIV, 10-12; v. 12 et Luc v. 13-32; v. 13 et Luc v. 33-35; v. 14[a] et Luc v. 36-43. Il serait possible aussi que Jean XX, 1-17 eût influé sur v. 9[a]. Quant au discours v. 15-18 et au morceau v. 19. 20, l'auteur de cette conclusion doit les avoir tirés de matériaux qui lui étaient propres. Or, on sait que cette conclusion de Marc, depuis XVI, 9, manquait, d'après le rapport des Pères, dans un grand nombre d'anciens manuscrits, qu'elle ne se trouve aujourd'hui ni dans le *Sinaïticus*, ni dans le *Vaticanus*, les deux plus anciens documents, que nous n'en trouvons la première trace que chez Irénée, et qu'une conclusion toute différente, mais qui porte beaucoup plus évidemment l'empreinte du style ecclésiastiqne postérieur, se lit dans quelques autres documents. Si donc la conclusion qui se trouve dans le texte reçu, n'est pas de la main de l'auteur, elle est cependant antérieure au milieu du second siècle. Nous devons même admettre qu'il ne peut s'être écoulé un intervalle très-considérable entre la composition de l'évangile et la rédaction de cette conclusion; car le discours v. 15 et suiv. est trop original pour n'être qu'une composition artificielle; il a dû être rédigé encore sur des matériaux datant de l'époque

de la composition ; et l'accord remarquable qui existe entre la clôture v. 19 et 20 et la pensée générale de l'écrit, démontre que celui qui a composé cette conclusion était étroitement associé à l'esprit de l'auteur. Celui-ci doit nécessairement avoir été brusquement interrompu dans son travail; car XVI, 8 n'a pu être la fin *intentionnée* de son récit. Une apparition de Jésus en Galilée avait été annoncée (v. 1-8); le récit ne devait pas finir avant qu'elle eût été racontée. D'ailleurs le v. 9 est un commencement tout nouveau, et la solution de continuité entre ce verset et le v. 8 est évidente.

De tout cela il ressort que dès le v. 8 le travail a été momentanément suspendu, et qu'un peu plus tard un écrivain qui était encore dans le courant de la pensée de l'auteur, et qui a pu profiter de quelques matériaux préparés par lui, a rédigé cette conclusion. Or, si jusqu'à XVI, 8 l'évangile de Luc n'a pas exercé d'influence sur le travail de Marc, et si au contraire dès XVI, 9 l'influence du premier écrit sur le second est sensible, il n'y a qu'une conséquence à tirer de là : c'est que l'évangile de Luc a paru dans l'intervalle entre la composition de Marc et la rédaction de la conclusion. Il serait donc important, pour fixer la date de la publication de notre évangile, de connaître la circonstance par laquelle l'auteur du second évangile a été interrompu dans son travail. La seule explication vraisemblable de ce fait nous paraît être l'explosion inattendue de la persécution de Néron en août 64, époque où Marc se trouvait précisément à Rome avec Pierre. A la demande des fidèles de cette église, il avait entrepris la rédaction des récits de cet apôtre, en d'autres termes la composition de notre second évangile. La persécution qui éclata et la mort violente de son maître le forcèrent probablement à s'enfuir précipitamment de la capitale. Il suffit d'admettre qu'un exemplaire de

l'ouvrage encore inachevé resta entre les mains de quelque chrétien de Rome et fut déposé dans les archives de cette église, pour expliquer comment l'évangile de Marc se répandit d'abord sous sa forme incomplète. Lorsque, un peu plus tard, on travailla à le compléter, l'évangile de Luc avait paru et fut consulté. L'ouvrage, terminé avec son secours, fut copié et se répandit sous cette nouvelle forme. Ainsi s'explique l'existence des deux espèces d'exemplaires. L'année 64 serait donc le *terminus a quo* de la publication de Luc. D'autre part la rédaction de la conclusion de Marc doit avoir précédé la publication ou du moins la diffusion de l'évangile de Matthieu. Autrement le continuateur de Marc se serait certainement rattaché de préférence à cet écrit, dont le récit était infiniment plus rapproché que celui de Luc, de la narration qu'il complétait. La composition de la conclusion canonique de Marc serait donc antérieure à la propagation de notre Matthieu et par conséquent à la fin du I^er^ siècle, où cet écrit était déjà revêtu d'une autorité divine, égale à celle de l'A. T. (p. 13). Or, la conclusion de Marc supposant l'existence de l'évangile de Luc, on voit à quelle haute antiquité cet ensemble de faits nous oblige à faire remonter la composition de ce dernier.

L'autre écrit biblique, qui offre un point de rapprochement avec notre évangile, est le livre des *Actes*. Dès les premiers versets, cet écrit suppose l'évangile de Luc déjà composé et connu des lecteurs. Quand le livre des Actes a-t-il été composé? On a souvent conclu de ce qu'il se termine assez brusquement par la mention de la captivité de Paul à Rome (printemps 62 à 64), que c'était là le point auquel les choses étaient arrivées au moment de la composition de l'ouvrage. Cette conclusion est, il est vrai, précipitée; car l'intention de l'auteur peut fort bien avoir été de ne

conduire son récit que jusqu'à l'arrivée de l'apôtre à Rome. Son livre n'était point destiné à faire la biographie des apôtres en général, ni celle de Pierre et de Paul en particulier; c'était l'œuvre qui lui importait, non les ouvriers. Néanmoins quand on observe l'ampleur de la narration, dans les dernières parties de l'ouvrage surtout, quand on voit l'auteur raconter dans les plus petits détails la tempête et le naufrage de Paul (XXVII), et mentionner jusqu'à l'enseigne du vaisseau qui portait cet apôtre en Italie (XXVIII, 11 : « Un vaiseau alexandrin ayant pour enseigne *Castor et Pollux* »), on ne peut soutenir raisonnablement que ce soit une rigoureuse fidélité à son plan qui l'ait empêché de donner quelques détails à ses lecteurs sur la fin du ministère et sur le martyre de son maître. Ou bien se proposait-il peut-être d'écrire sur ce sujet un troisième ouvrage? Voulait-il composer une œuvre trilogique à la façon des tragiques grecs? L'idée d'un troisième ouvrage a pu sans doute lui être suggérée plus tard par les événements survenus dès lors; et c'est ce qui paraît ressortir de quelques mots obscurs dans le fameux fragment de Muratori. Mais il est peu probable qu'une telle intention ait pu déterminer son plan primitif et influer sur la composition de ses deux premiers écrits. Quelle matière pouvait paraître à l'auteur assez importante pour être mise, comme sujet d'un τρίτος λόγος, en parallèle avec le contenu de l'évangile et celui des Actes? Ou bien enfin serait-ce la mort prématurée de l'auteur qui aurait mis fin à son travail? Cette supposition ne repose absolument sur rien. La clôture Actes XXVIII, 30 et 31, conforme aux clôtures analogues que nous trouvons à la fin de chaque récit dans l'évangile et dans les Actes, fait bien plutôt l'effet d'un *point final* apposé avec intention au livre entier. Nous sommes donc réellement ramenés à l'idée que la carrière de Paul n'était pas encore achevée lorsque

l'auteur des Actes a terminé son récit et écrit les deux derniers versets du ch. XXVIII, puisque, dans le cas contraire, la fidélité à son plan ne l'eût nullement empêché de donner quelques détails sur ce sujet si intéressant pour ses lecteurs. Le livre des Actes ne paraît donc pas avoir été rédigé bien longtemps après le moment qui forme le terme de la narration. Cette conclusion, si elle est fondée, s'applique *a fortiori* à l'évangile de Luc.

Résumons-nous: L'usage que faisaient à Rome, au milieu du IIe siècle, Justin, Marcion et son maître Cerdon, du troisième évangile, l'autorité apostolique que supposent la diffusion de cet écrit et la considération dont il jouissait à cette époque, nous forcent à admettre son existence dès le commencement de ce siècle. Un livre tout récent n'eût pu être reconnu et employé de la sorte simultanément dans l'Eglise et par les sectes. La place qu'occupaient les Actes dans les recueils d'écrits sacrés à l'époque des *Testaments des douze patriarches* (vers la fin du Ier ou le commencement du IIe siècle), nous fait remonter un peu plus haut, jusques vers 80-100. Enfin, la relation du troisième évangile avec Marc et avec les Actes nous conduit jusqu'à une époque plus reculée encore, jusques à la période de 64 à 80.

On a objecté à ce résulat le silence de Papias, silence dans lequel Hilgenfeld a même cru trouver l'indice d'un rejet positif de la part de ce Père. Mais de ce qu'Eusèbe ne nous a conservé des renseignements fournis par Papias que ce qui avait rapport à la composition de Marc et de Matthieu — ce sont quelques lignes seulement — il ne s'ensuit point que Papias ne connût pas Luc, ou que, le connaissant, il le rejetât. Tout ce qu'on peut raisonnablement inférer de ce fait, c'est qu'Eusèbe n'avait rien trouvé chez Papias d'intéressant à transmettre sur les origines du livre de Luc.

Et quoi d'étonnant à cela? Matthieu et Marc avaient commencé leur récit sans donner le moindre détail sur la composition de leur livre; Luc, au contraire, avait, dans son préambule, dit aux lecteurs tout ce qu'ils avaient besoin de savoir. Aucune tradition ne s'était donc formée sur ce point, et Papias n'avait ainsi trouvé rien de nouveau à ajouter aux renseignements donnés par l'auteur.

Nous devons dire, en terminant cette revue, que nous n'attachons point une valeur décisive aux faits que nous venons de signaler, et que parmi les résultats obtenus il en est plusieurs que nous savons bien n'être pas incontestables [1]. Cependant il nous a paru qu'il y avait là des points de repère intéressants qu'il n'était pas permis à une étude sérieuse de négliger. Le seul fait qui nous paraisse absolument décisif, c'est l'emploi ecclésiastique et liturgique de notre évangile, dans les églises, au milieu du IIe siècle, tel qu'il est constaté par Justin. Si cet écrit faisait réellement partie de ces *mémoires des apôtres* dont il déclare à l'empereur qu'ils étaient lus publiquement chaque dimanche dans les assemblées chrétiennes, l'antiquité apostolique de cet écrit devait être un fait de notoriété publique, et cela d'autant plus qu'il ne portait pas en tête le nom d'un apôtre.

§ 2.

L'auteur.

Sous ce titre sont renfermées deux questions distinctes : I. Que savons-nous du personnage désigné dans le titre comme l'auteur de notre évangile? II. Quels sont les té-

[1] Nous devons accentuer cette réserve en face des comptes-rendus dans lesquels on nous a reproché de donner ici trop de place à l'hypothèse.

moignages ecclésiastiques qui font remonter jusqu'à lui la composition de cet écrit, et quelle en est la valeur ?

I

Le personnage nommé *Luc* n'est mentionné que dans quelques passages du N. T. et dans quelques traditions ecclésiasiques peu nombreuses et peu détaillées.

Les passages bibliques sont : Col. IV, 14 : « Luc, le médecin bien-aimé, vous salue, ainsi que Démas ; » Philém. v. 24 : « Epaphras, prisonnier avec moi, . . . te salue, ainsi que Marc, Aristarque, Démas, Luc, mes compagnons d'œuvre ; » 2 Tim. IV, 11 : « Luc est seul avec moi. »

De ces passages, considérés dans leur contexte, il ressort :

1° Que Luc était un chrétien d'origine *païenne*. C'est ce que prouve certainement, dans le premier passage, la distinction entre le groupe des chrétiens de la *circoncision* (v. 10. 11), et le groupe suivant, auquel appartient Luc (v. 12-14). L'objection que l'on a tirée, contre cette conclusion exégétique, de la teinte araméenne du style de Luc dans beaucoup de passages, n'a, comme nous le verrons, aucune force. — Saint Luc serait, d'après cela, le seul d'entre les auteurs appelés à la rédaction des Ecritures, qui n'ait pas eu une origine juive.

2° La circonstance que sa profession était celle de *médecin*, n'est pas indifférente ; car il résulte de là qu'il devait posséder une certaine somme de connaissances scientifiques et appartenir à la classe des hommes lettrés. Il existait à Rome, au temps des empereurs, une police médicale ; un collége supérieur *(Collegium archiatrorum)* était chargé de faire examiner dans chaque ville ceux qui voulaient pratiquer l'art de guérir. Les nouveaux admis étaient placés sous la direction de médecins plus âgés ; leurs traitements étaient rigoureusement examinés ; leurs fautes, sévèrement

punies, quelquefois même par la privation du diplôme [1]. Par ces raisons, Luc a dû posséder un degré de culture scientifique et littéraire supérieur à celui de la plupart des autres évangélistes et même des apôtres.

3° Luc a été *le collaborateur de Paul* dans sa mission auprès du monde païen, et son collaborateur *très-particulièrement aimé* (Col. IV, 14) et *fidèle* (2 Tim. IV, 9-12).

Mais ici s'élève une question importante. La relation qui vient d'être constatée entre Paul et Luc, ne date-t-elle, comme le pense Bleek, que du séjour de l'apôtre à Rome, ville dans laquelle Luc aurait été dès longtemps établi comme médecin et où il aurait été converti par Paul? Ou bien Luc accompagnait-il l'apôtre déjà avant son arrivée à Rome, et avait-il pris part à ses travaux missionnaires en Grèce ou en Asie? La solution de cette question dépend de la manière dont on envisage un certain nombre de passages du livre des Actes, où l'auteur passe tout à coup dans la narration du pronom de la troisième personne : *ils*, à la forme de la première personne : *nous*. Si l'on admet : 1. que Luc est l'auteur des Actes (question que nous ne pouvons encore traiter) ; 2. que l'auteur en s'exprimant ainsi veut se désigner *lui-même* comme ayant en certains moments pris part à l'œuvre de l'apôtre, il est évident que la connaissance que nous avons de sa vie sera considérablement enrichie par ces passages. C'est ce second point seulement que nous allons examiner.

Les passages dont nous parlons sont au nombre de trois : XVI, 10-17; XX, 5-XXI, 17 ; XXVII, 1-XXVIII, 16. Ici plusieurs suppositions sont possibles : Ou bien Luc, l'auteur du livre entier, raconte à la 1re personne les scènes auxquelles il a assisté lui-même ; ou bien l'auteur, Luc ou quel-

[1] Tholuck, *Die Glaubwürdigk. der ev. Gesch.*, p. 149 (d'après Galien).

que chrétien des premiers temps, insère tels quels dans son écrit des fragments du journal de voyage de l'un des compagnons de Paul, Timothée ou Silas, par exemple ; ou bien enfin un faussaire des temps postérieurs, dans le but d'accréditer son écrit et de le faire passer pour l'œuvre de Luc, à qui il se permet de l'attribuer, y introduit des fragments de Luc, en les retravaillant pour le fond et pour la forme, mais en laissant subsister à dessein la 1re personne dans ces morceaux. La première supposition est la plus généralement admise dès les temps anciens ; la seconde a été soutenue par Schleiermacher et Bleek, qui attribuent le journal de voyage, d'où ces morceaux sont tirés, à Timothée, puis par Schwanbeck, qui en fait l'œuvre de Silas ; la troisième est l'hypothèse défendue par Zeller.

Si la première explication est la plus ancienne, c'est que c'est celle qui se présente le plus naturellement à l'esprit. Après que l'auteur avait employé, en commençant son livre, la 1re personne : « *J'ai composé* mon premier livre, ô Théophile, » n'était-il pas évident pour les lecteurs que quand, dans le cours de la narration, il venait à dire *nous*, c'était avec la pensée de se désigner lui-même comme témoin des faits racontés ? Comment, s'il eût emprunté ces fragments au journal d'un autre, ne les eût-il pas assimilés, pour la forme, à tout le reste du récit ? Etait-il donc si difficile, pour un écrivain tel que lui, de changer la première personne en la troisième ? On prétend que l'auteur est un écrivain malhabile qui ne sait point élaborer ses matériaux ; mais Zeller répond avec raison que l'unité de style, de tendance et de plan, qui règne dans tout le livre des Actes, prouve qu'au contraire l'auteur a remanié, et très-habilement, les documents dont il s'est servi. C'est ce que de Wette lui-même, quoique partisan de l'idée de Schleiermacher, est forcé de reconnaître. S'il en est ainsi,

il est impossible d'expliquer comment l'auteur aurait laissé subsister ce *nous*. D'ailleurs cette explication se heurte encore à d'autres difficultés. Si ce pronom *nous* émane de la plume de Timothée, comment ne commence-t-il pas au moment où Timothée entre en scène et se joint à Paul et Silas (XVI, 4)? Comment cesse-t-il tout à coup, lors même que Timothée continue le voyage avec Paul (dès le départ de Philippes et pendant tout le séjour en Achaïe, Act. XVIII; comp. avec 1 et 2 Thess. I, 1)? Comment surtout ce *nous* reprend-il, XX, 5, dans un passage où l'écrivain qui se désigne de la sorte, est *expressément opposé* à une série de personnages, *parmi lesquels figure Timothée?* Bleek essaie de se tirer de cette difficulté, en appliquant le pronom οὗτοι, *ceux-là*, v. 5, uniquement aux *deux* derniers d'entre les personnages énumérés, Tychique et Trophime. Qui ne sent combien cette explication est forcée ? Comme le dit Zeller, il eût fallu, dans ce cas, οὗτοι οἱ δυὸ, *ces deux-là*.

Les mêmes difficultés, et de plus grandes encore, empêchent de penser à Silas, puisque depuis le séjour à Corinthe ce missionnaire ne paraît plus, d'après les épîtres, avoir été dans la société de Paul, tandis que le *nous* se reproduit jusqu'à la fin des Actes. Quant à l'opinion de Zeller, elle fait de l'auteur un imposteur qui a voulu prendre le masque de Luc pour procurer plus sûrement créance à sa narration. Mais, Luc n'étant *nommé* nulle part comme auteur ni dans l'évangile ni dans les Actes, d'où vient la tradition unanime qui lui attribue ces ouvrages? Pour expliquer ce fait, Zeller est obligé de recourir à une nouvelle hypothèse c'est que le faussaire avait primitivement inscrit le nom de Luc en tête de son ouvrage, et que plus tard ce nom aura été supprimé, on ne sait par quel accident, et bien que l'Eglise eût donné tout entière dans le piége.

Est-il possible d'imaginer une plus improbable supposition? L'ancienne explication, qui est celle du bon sens, est et reste donc, après tous ces essais infructueux, la seule scientifiquement soutenable : l'auteur des Actes a employé le pronom *nous* dans tous les cas où il a pris part lui-même aux scènes racontées.

On n'a fait à ce résultat exégétique que deux objections de quelque valeur: 1. C'est, d'abord, le caractère si brusque de l'apparition et de la disparition du pronom *nous* dans la narration. Un compagnon de Paul eût indiqué, dit-on, comment il se trouvait là avec l'apôtre, et pour quoi il se séparait de lui. 2. Schleiermacher demande comment un nouveau venu, converti depuis hier, se serait exprimé d'une façon si peu modeste : « *Nous nous* disposâmes . . . ; le Seigneur *nous* appelait . . . » (Actes XVI, 10). Mais savons-nous donc si l'auteur n'était pas dès longtemps en relation avec l'apôtre, lorsqu'il se rencontra avec lui à Troas (voir § 3)? D'ailleurs Timothée n'était-il pas aussi lui-même un tout nouveau converti? Que si l'auteur ne s'explique point sur les circonstances qui ont amené ses réunions avec Paul et ses séparations d'avec lui, cette manière de raconter est conforme à la réticence modeste dont usent les écrivains sacrés chaque fois qui il s'agit d'eux-mêmes. Ils évitent avec une sorte de pudeur tout ce qui pourrait détourner les regards du lecteur sur leur personne. Obligé, pour être fidèle à la vérité, d'indiquer sa présence, là où il faisait partie de la société missionnaire, l'auteur ne pouvait employer pour cela une forme plus naturelle et plus modeste que celle qui le dispense de se nommer [1].

[1] Bleek objecte encore la non-mention de Luc dans les épîtres aux Thessaloniciens, aux Corinthiens, aux Philippiens. Mais si Luc est resté à Philippes, pourquoi devrait-il être mentionné dans les lettres aux Thessaloniciens, écrites d'Achaïe un peu plus tard? S'il

Dans la supposition que Luc soit l'auteur des Actes, nous pouvons donc compléter ce que nous savons sur sa personne, par ce qui ressort des passages où le *nous* est employé. A Troas, où il se trouvait au moment de l'arrivée de l'apôtre qu'il connaissait peut-être dès longtemps (p. 26-27), il se joignit aux trois missionnaires et passa avec eux d'Asie en Europe. Il demeura à Philippes, la première église fondée sur ce continent, quand la persécution força ses trois compagnons de quitter cette ville. Car le *nous* cesse dès ce moment. Ce pronom ne reparaissant que quand Paul repasse à Philippes, à la fin de son troisième voyage (XX, 5), il résulte de là que Luc resta attaché à cette église pendant le second et le troisième voyage missionnaire de l'apôtre, et qu'il se joignit de nouveau à lui dès ce moment pour l'accompagner à Jérusalem. Et comme le *nous* continue jusqu'à la fin du livre (l'interruption XXI, 17-XXVI, 32 n'en est pas réellement une), Luc doit être demeuré en Palestine avec l'apôtre pendant le temps de la captivité de Césarée. C'est ce qui explique l'expression XXVII, 1: « Dès qu'il eut été décidé que *nous nous embarquerions* pour l'Italie. » Luc aurait donc été, avec Aristarque (XXVI, 2), le compagnon de Paul dans son voyage à Rome. D'après les épîtres, il a partagé dès lors fidèlement et jusqu'à la fin ses

n'est pas *nommé* dans les épîtres aux Corinthiens, il paraît du moins y être désigné comme l'un des évangélistes de Grèce les plus éminents, 2 Cor. VIII, 18 et 22 (quoiqu'il ne soit pas certain que ce passage se rapporte à lui). Et quelle nécessité y avait-il qu'il fût nommé dans ces lettres? Quant à l'épître aux Philippiens, au moment où Paul l'écrivait, Luc pouvait fort bien n'être ni à Rome ni à Philippes. — A l'autre objection de Bleek, que l'auteur des Actes compte d'après le calendrier juif, ce qui ne conviendrait pas à un écrivain d'origine païenne, Zeller répond avec raison que « pour un compagnon de Paul, c'était précisément la seule manière naturelle de compter. »

souffrances et son travail, sauf les absences momentanées qu'il fut appelé à faire pour le service de l'Evangile.

Avant de quitter le domaine biblique, nous devons mentionner un rapprochement ingénieux, dû à Thiersch, et qui ne nous paraît sujet à aucune objection fondée. De cette parole : « Luc est seul avec moi » (2 Tim. IV, 11), rapprochée de celle qui suit presque immédiatement (v. 13): «Apporte avec toi les livres, et principalement les parchemins,» cet écrivain a conlu que Paul était occupé au moment où il écrivait ainsi, à quelque travail littéraire pour lequel ces manuscrits lui étaient nécessaires. Dans ce cas, on doit admettre aussi que Luc, qui était seul auprès de lui à cette époque, n'était pas étranger à ce travail, si même ce travail n'était pas le sien.

A ces résultats des passages bibliques s'adapte sans peine une donnée qui nous est fournie par les Pères. Eusèbe et Jérôme [1] nous rapportent que Luc était originaire d'Antioche. Meyer et de Wette ne voient là qu'une conclusion exégétique, tirée d'Act. XIII, 1 où il est parlé d'un Lucius exerçant un ministère dans l'église d'Antioche. Mais cette supposition ferait peu d'honneur au discernement de ces Pères, puisque dans ce passage même Lucius est désigné comme originaire de Cyrène, en Afrique. D'ailleurs le nom Lucius (de la racine *lux, lucere*) a une toute autre étymologie que *Lucas*, qui est une abréviation de *Lucanus* (comme Silas de Silvanus, etc.). Si Luc était réellement domicilié à Antioche, on comprend la prédilection marquée avec laquelle est racontée dans les Actes la fondation de l'Eglise dans cette ville. Il y a dans les lignes consacrées à ce fait (XI, 20-24) un entrain, une verve, une fraîcheur qui trahissent le charme des plus doux souvenirs. Et l'on com-

[1] *Hist. eccl.* III, 4. — *De vir. illustr.*, c. 7.

prend ainsi aisément la manière dont est racontée la scène de Troas (XVI, 10). Paul et l'Evangile étaient pour Luc d'anciennes connaissances, lorsqu'à Troas il se joignit à l'apôtre.

On ne peut accorder, en échange, aucune valeur au rapport d'Origène et d'Epiphane qui rangent Luc au nombre des 70 disciples; cette opinion est contraire à la déclaration de Luc lui-même, I, 2. Luc serait-il, d'après l'opinion rapportée par Théophylacte, celui des deux disciples d'Emmaüs, dont le nom n'est pas désigné? Cette opinion paraît être plutôt une conjecture qu'une tradition. — L'historien Nicéphore Kalliste (XIV^e siècle) fait de Luc le peintre qui a transmis à l'Eglise les portraits de Jésus et de sa mère. Cette donnée repose peut-être, comme le présume Bleek, sur une confusion entre notre évangéliste et quelque ancien peintre de même nom [1]. Nous ne savons absolument rien de certain sur les derniers temps de sa vie. Le passage de Jérôme, dans quelques éditions anciennes du *De viris*, d'après lequel Luc aurait vécu célibataire jusqu'à l'âge de 84 ans, ne se trouve dans aucun ancien manuscrit; c'est une interpolation. — Grégoire de Naziance *(Orat.* III *advers. Julian.)* est le premier qui lui confère les honneurs du martyre; Nicéphore prétend qu'il fut pendu à un olivier, à l'âge de 80 ans, en Grèce: autant de légendes dont nous ne pouvons contrôler l'origine. Il paraît cependant qu'il existait une tradition assez répandue d'après laquelle il aurait terminé ses jours en Achaïe. Car c'est là que, d'après Jérôme *(De vir. ill.* c. 7), l'empereur Constance fit chercher ses cen-

[1] On ne peut citer que comme fantaisies critiques l'opinion de Kohlreif, qui identifie Luc et Silas *(lucus = silva)*, et celle de Lange, qui fait de Luc un même personnage avec l'Aristion de Papias *(lucere = ἀριστεύειν)*.

dres pour les transporter à Constantinople. Isidore prétend que ce fut de Bithynie qu'on les apporta.

Ce personnage est-il réellement l'auteur de notre troisième évangile et des Actes ? Nous avons à étudier les témoignages sur lesquels repose, historiquement parlant, cette opinion.

II

1. A la base de tous les témoignages particuliers, il faut placer le sentiment général de l'Eglise tel qu'il s'exprime dans ce titre : *Selon Luc.* Il existait une conviction sur ce point au IIe siècle d'une extrémité de l'Eglise à l'autre; nous pouvons encore le constater par les anciennes versions en langue syriaque et latine, la *Peschito* et l'*Itala*. Sur le sens de la prépos. κατά, *selon,* dans ce titre, voir l'exégèse. Nous ferons seulement observer ici que, si cette prépos. pouvait être paraphrasée dans le sens : *à la manière, selon le type de,* quand il s'agit de Matthieu et de Jean, apôtres et par conséquent auteurs originaux d'une tradition évangélique, cette explication devient impossible, quand on veut l'appliquer à Marc et à Luc, qui, n'ayant pas accompagné Jésus, ne pouvaient avoir le rôle de créateurs d'une tradition spéciale, et ne peuvent être désignés par le titre que comme *rédacteurs*.

2. Le premier témoignage spécial est implicitement renfermé dans un passage de Justin Martyr, qui, à l'occasion de la sueur de Jésus à Gethsémané, dit[1] : « Comme cela est rapporté dans les mémoires (ἀπομνημονεύματα), que je dis avoir été composés par ses apôtres et par ceux qui les ont accompagnés. » Il nous paraît incontestable (quoique la critique ait cherché d'autres interprétations) que, parmi ces

[1] *Dial. c. Tryph.*, c. 22.

livres que possédait Justin et dont il dit ailleurs : « les mémoires que l'on appelle *évangiles,* » il devait se trouver, d'après ce passage, au moins *deux* évangiles émanant d'apôtres, et *deux* provenant d'aides apostoliques. Et comme le trait auquel ce Père fait ici allusion n'est précisément rapporté que dans Luc, Justin envisageait donc l'auteur de cet écrit comme l'un des hommes *qui avaient accompagné les apôtres.*

3. Dans le fragment dit *de Muratori,* écrit vers 180, et qui contient la tradition des églises d'Italie sur les livres du N. T., nous lisons ce qui suit : «Troisièmement le livre de l'évangile selon saint Luc. Ce Luc, médecin, lorsque Paul, après l'ascension de Christ, l'eut pris à sa suite comme zélateur de la justice (*juris studiosum*), écrivit en son propre nom, selon son sentiment (*ex opinione*). Cependant lui non plus n'avait pas vu lui-même le Seigneur en la chair. Remontant aussi haut qu'il put y parvenir (*prout assequi potuit*), il commença son récit par la naissance de Jean. » Après avoir parlé de l'évangile de Jean, l'auteur passe aux Actes : « Les actes de tous les apôtres, dit-il, sont écrits en un seul livre. Luc y a renfermé pour l'excellent Théophile toutes les choses qui s'étaient faites en sa présence, comme aussi il indique clairement à part (*semotè*) non seulement la passion de Pierre, mais encore le départ de Paul partant de Rome pour l'Espagne. »

Sauf le nom de Luc, qui est dû à la tradition reçue dans toute l'Eglise, ce témoignage sur l'évangile nous paraît n'être qu'une reproduction assez hardie du contenu du préambule de Luc (combiné avec la donnée, tirée de Col. IV, 14, sur la profession de Luc). *En son nom :* c'est-à-dire, en obéissant à une impulsion intérieure, sous sa responsabilité personnelle ; non au nom d'un apôtre ou d'une église ; allusion au : « Il m'a paru bon, à moi aussi » (I, 3).

D'après son sentiment: allusion à ce qu'il n'a point raconté comme témoin oculaire, mais d'après l'idée qu'il s'était formée des faits par la tradition et par ses propres recherches (I, 2). Il n'avait pas *non plus* vu lui-même: pas plus que Marc, dont l'auteur du fragment venait de parler. L'expression : *Selon qu'il a pu y parvenir,* rappelle ce que dit Luc du soin qu'il avait mis à remonter aussi haut que possible et à raconter dans le meilleur ordre. Le terme *juris studiosum* (qu'Hilgenfeld suppose être la traduction de τοῦ δικαίου ζηλωτήν, dans l'original grec qu'il admet) pourrait se traduire aussi par : *homme expert dans les questions de droit;* pouvant par conséquent se rendre utile à Paul dans les moments où il avait à faire avec les tribunaux romains. Mais le terme ζηλωτής est plus favorable au sens que nous avons admis dans la traduction. Si le passage relatif aux Actes a été bien rendu en latin, ou si le texte n'en est pas altéré, on pourrait en inférer que Luc avait raconté, dans un troisième ouvrage (*semotè, à part*), l'histoire subséquente de Pierre et de Paul. En tout cas, tout ce témoignage est frappant par sa sobriété même. On n'y remarque, pas plus que dans le préambule de l'évangile lui-même, la moindre tendance à diviniser cet écrit. Le côté humain du travail ressort au contraire très-fortement dans ces expressions: *en son propre nom, selon son sentiment, autant qu'il a pu y parvenir.* Peut-être l'auteur voulait-il faire contraster ce mode de composition tout naturel avec l'origine très-différente de l'évangile de Jean, qu'il retrace immédiatement après.

4. A la même époque, Irénée s'exprime ainsi sur le troisième évangile (*Adv. Hær.* III, 1): « Luc, compagnon de Paul, rédigea en un livre l'évangile prêché par celui-ci. » Irénée cite plus de 80 fois notre évangile. Ce témoignage

et le précédent sont les deux premiers dans lesquels Luc soit nommément désigné comme l'auteur de cet écrit.

5. Tertullien, dans son écrit *contre Marcion* (IV, 2), s'exprime ainsi : « D'entre les apôtres, Jean et Matthieu nous inspirent la foi ; d'entre les aides apostoliques, Luc et Marc l'affermissent. » Il rappelle à Marcion « que, non seulement dans les églises fondées par les apôtres, mais dans toutes celles qui leur sont unies par le lien du mystère chrétien, cet évangile de Luc a été admis sans contradiction (*stare*) dès le moment de sa publication, tandis que la plupart ne connaissent pas même celui de Marcion. » Il dit enfin (*ibid.* IV, 5) « que de son temps plusieurs ont coutume d'attribuer à Paul lui même l'écrit de Luc, aussi bien qu'à Pierre celui de Marc. » Il ne se prononce ni pour ni contre cette opinion.

6. Origène, dans un passage cité par Eusèbe (*H. E.* VI, 25), s'exprimait ainsi : « Troisièmement l'évangile selon Luc, cité approbativement (ἐπαινούμενον) par Paul. » Il ressort de tout le passage qu'il fait allusion, d'un côté, à l'expression : *mon évangile,* employée trois fois par Paul (Rom. II, 16 ; XVI, 25 ; 2 Tim. I, 8), de l'autre, au passage 2 Cor. VIII, 18. 19, qu'il appliquait à Luc.

7. Eusèbe dit (*H. E.* III, 4) : « L'on prétend que c'est de l'évangile selon Luc que Paul a coutume de parler, chaque fois que dans ses écrits il mentionne *son évangile.* »

8. Jérôme (*De vir. ill.* c. 7) rappelle également cette opinion, mais en l'attribuant *à quelques-uns* seulement *(quidam suspicantur).*

Nous avons trois observations à faire sur ces témoignages.

1° S'ils sont tardifs, — c'est vers 180 seulement que le nom de Luc apparaît, — il faut remarquer, d'autre part, qu'ils ne sont point l'expression du sentiment individuel des

écrivains chez qui ils se rencontrent, mais qu'ils apparaissent accidentellement, comme l'expression de la conviction antique, non interrompue et non contestée, de l'Eglise entière. Ces écrivains expriment le fait comme une chose que personne n'ignore. Ils n'auraient pas songé à l'énoncer, si une circonstance spéciale ne les y avait appelés. Par ce caractère ecclésiastique, tout à la fois universel et héréditaire, ces témoignages, lors même qu'ils ne datent que du IIe siècle, nous permettent donc de constater la conviction du premier. Ce qui régnait alors, en effet, ce n'était pas la critique individuelle, mais la tradition. Clément d'Alexandrie, après avoir cité une parole de l'*évangile des Egyptiens* (*Strom.* III, p. 465), ajoute aussitôt: «Mais nous n'avons pas cette parole dans les quatre évangiles *qui nous ont été transmis* (ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέσσαρσιν εὐαγγελίοις).» L'évêque Sérapion ayant trouvé, dans la paroisse de Rhossus, en Cilicie, un prétendu évangile de Pierre, renfermant des opinions gnostiques, écrit à ceux qui s'en servaient une lettre dont Eusèbe (*H. E.* VI, 12, éd. Læmmer) nous a conservé un fragment, et qui se termine par ces mots: «Sachant bien que de tels écrits *ne nous ont point été transmis* (ὅτι τὰ τοιαῦτα [ψευδεπίγραφα] οὐ παρελάβομεν).» L'origine traditionnelle des convictions ecclésiastiques relatives à l'origine des écrits sacrés en explique seule la stabilité et l'universalité. Ces caractères n'eussent jamais été ceux d'une opinion obtenue par le moyen de la critique individuelle. Il est bien remarquable que la tradition relative à notre évangile n'est pas même désavouée par les partis ecclésiastiques les plus opposés à Paul. Irénée (III, 15) déclare que les ébionites se servaient de notre évangile, et nous pouvons encore le constater nous-mêmes par les citations des écrits de Luc, que nous trouvons dans les *Homélies clémentines* (IX, 22; XIX, 2). La trame même de ce roman reli-

gieux est empruntée au livre des Actes. Pour que des partis aussi opposés que Marcion d'un côté, les ébionites de l'autre, s'accordassent à se servir ainsi de notre évangile, il fallait que la conviction de son antiquité et de son autorité fût bien anciennement et bien solidement établie (*stare,* Tert.). Il y a même un fait plus frappant encore. La seule secte du IIe siècle qui paraît avoir rejeté expressément le livre des Actes, celle des Sévériens, n'avait rien à objecter contre l'évangile de Luc. Ces résultats concordent parfaitement avec ceux auxquels nous ont conduits les faits énumérés § 1. Ainsi se trouve comblée par le fait la lacune qui existe entre les premiers témoignages positifs que nous rencontrons au IIe siècle et le temps apostolique.

2° Il importe d'observer l'altération graduelle qui se manifeste dans la tradition, durant le cours du IIe et du IIIe siècle. Plus nous nous rapprochons des origines, plus la tradition est sobre. Aux yeux de Justin, l'auteur de notre évangile est simplement *un compagnon des apôtres*. Dans le fragment de Muratori cette même donnée reparaît sans amplification. Irénée ne la dépasse pas proprement non plus; seulement il vise déjà à établir une relation entre l'écrit de Luc et la prédication de saint Paul. Tertullien signale une opinion répandue de son temps, qui va plus loin; c'est que Paul lui-même était l'auteur de cet évangile. Enfin Origène déclare nettement que, quand Paul dit: *mon évangile*, il veut désigner l'écrit de Luc. Cette progression est très-propre à nous faire toucher au doigt le caractère réellement et simplement historique de la tradition sous sa forme primitive. Si la donnée originaire eût été inventée sous l'empire de la préoccupation apologétique qui a dominé plus tard la tradition, celle-ci n'eût-elle pas commencé par où elle a fini ?

3° A supposer que le nom de Luc, qui a été attaché à

notre évangile, ne fût que le résultat d'une hypothèse des Pères, on ne s'expliquerait point qu'au lieu de porter leur choix sur l'un des collaborateurs plus connus de l'apôtre, tels que Timothée, Silas ou Tite, auxquels a pensé la critique moderne, ils eussent préféré un homme aussi rarement nommé que Luc. L'obscurité dans laquelle ce personnage serait plongé pour nous, si son nom ne figurait en tête des écrits qui lui sont attribués, est une des meilleures garanties de la tradition qui l'en déclare l'auteur. Nous ne voyons donc pas ce qui, au point de vue historique, pourrait compromettre la valeur du témoignage ecclésiastique sur ce point; et nous sommes d'accord avec Holtzmann (*die synopt. Evang.*, p. 377), quand il dit que « cette tradition n'est à rejeter que du moment où elle en vient à placer la composition de notre évangile sous la garantie de Paul lui-même. »

Trois opinions ont été émises par la critique moderne sur la question qui nous occupe :

1° Un « anonyme saxon [1] », tout en déclarant que notre évangile n'est qu'un tissu de mensonges, un pamphlet composé en haine de Pierre et des Douze, l'attribue résolûment à Paul lui-même.

2° Hilgenfeld, Zeller, etc., pensent que cet écrit est l'œuvre d'un chrétien inconnu du commencement du IIe siècle.

3° La plupart admettent, conformément à l'opinion traditionnelle, que l'auteur est le Luc désigné dans les épîtres de Paul. — Nous ne parlons que pour mémoire de l'opinion de Mayerhoff, qui, après lui, n'a point été relevée et qui n'était que la conséquence très-logique de celle de Schleiermacher sur les morceaux « en *nous* » dans le livre des Actes : c'est

[1] *Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander*, Ire éd., 1845; 2e, 1852.

que notre évangile (de même que ces morceaux) doit être attribué à Timothée.

§ 3.

Composition du troisième évangile.

Nous ne possédons, par le moyen de la tradition, que des données rares et peu certaines sur l'origine de notre évangile.

I. Quant au *temps*, c'est à tort que la plupart des critiques font dire à Irénée que Luc a écrit *après la mort* (ou le départ de Rome) *de Pierre et de Paul (post horum excessum,* III, 1). C'est là une fausse conclusion, que l'on tire de ce qu'Irénée parle de l'évangile de Luc *après* celui de Marc, auquel s'applique cette détermination chronologique. L'ordre dans lequel ce Père parle des évangiles et de leur origine peut être ici simplement celui de ces livres dans le canon, et nullement celui de la date de leur composition. Nous trouvons chez le même Irénée (III, 9. 10) l'ordre suivant : Matthieu, Luc, Marc.

La seule donnée traditionnelle réelle que nous possédions sur ce point est celle de Clément d'Alexandrie, qui rapporte comme un fait transmis par *les presbytres qui se sont succédé dès le commencement* (ἀπὸ τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων), « que les évangiles contenant des généalogies ont été écrits les premiers (προγεγράφθαι τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας), » Eus. *Hist. eccl.* VI, 14. D'après cela, Matthieu et Luc auraient été composés avant Marc. De plus, comme, d'après le même Clément et les mêmes autorités, Marc doit avoir été composé à Rome pendant la vie de Pierre, il faut conclure de là que, dans la pensée qui a présidé à toute cette tradition, Luc avait été composé antérieurement à la mort de cet apôtre. La forme à la fois sobre et ori-

ginale de la première de ces deux traditions, l'autorité respectable sur laquelle elle s'appuie, l'impossibilité de la déduire d'une combinaison exégétique, vu l'absence de toute relation logique entre le critère indiqué (la présence d'une généalogie) et la date qui y est rattachée, me semblent donner à ce témoignage antique une valeur plus considérable que celle que lui accorde en général la critique moderne.

Les motifs pour lesquels on refuse d'admettre une date de composition aussi reculée, sont de nature purement interne. On croit trouver dans l'évangile même les preuves d'un temps postérieur à celui qui résulterait de cette tradition de Clément. Baur, qui est descendu le plus bas, place la composition après 130; Hilgenfeld, de 100 à 110; Zeller, au commencement du IIe siècle au plus tôt; Volkmar, vers 100; Keim, vers 90. Les autres critiques, Meyer, de Wette, Bleek, Reuss, qui se rapprochent en général davantage de l'opinion traditionnelle, se bornent à dire: *après* la ruine deJérusalem; Holtzmann, entre 70 et 80. Tholuck, Guericke, Ebrard: *avant* la ruine de Jérusalem. Nous pèserons, dans la dissertation finale, les raisons exégétiques pour et contre ces diverses opinions. Mais il nous paraît que des faits mentionnés § 1, il résulte déjà que toute opinion qui place la composition dans le IIe siècle, est historiquement insoutenable. L'usage que font de notre évangile le continuateur de Marc et Clément de Rome, celui que font des Actes le même Clément et l'auteur des *Testaments des douze patriarches,* rendent impossible une date de composition aussi tardive.

II. Sur le *lieu,* nous n'avons que deux indications, dont rien ne nous permet de contrôler l'origine. Jérôme (*De vir. ill.* c. 7) dit: « Luc, médecin, qui composa son écrit dans les contrées de l'Achaïe et de la Béotie.» D'autre part, dans la *Peschito,* le titre de notre évangile est ainsi conçu:

« Evangile de Luc, l'évangéliste, qu'il publia et prêcha en grec (*quod protulit et evangelisavit græcè*) dans Alexandrie-la-Grande. » Les deux données ne se contredisent pas nécessairement. Luc peut avoir rédigé son ouvrage en Grèce et l'avoir publié à Alexandrie, le plus grand centre de librairie alors connu.

Assurément la critique ne peut s'envisager comme liée par des indications aussi incertaines et aussi tardives. Hilgenfeld, qui, en ce point, s'éloigne le moins de la tradition, place la composition en Achaïe ou en Macédoine; Köstlin, à Ephèse; la plupart, à Rome ou en Italie. Nous discuterons la question en terminant.

III. L'auteur déclare lui-même son *but* dans le prologue. Il écrit dans l'intention de compléter l'instruction chrétienne d'un homme haut placé, nommé Théophile. Ce nom ne saurait désigner un personnage purement fictif, comme le supposait Origène, qui serait disposé à l'appliquer à tout chrétien doué des forces spirituelles. Il ne peut désigner non plus le grand-prêtre juif Théophile, dont parle Josèphe (*Antiq.* XVIII, 6, 3; XIX, 6, 2), ou l'Athénien de ce nom dont parle Tacite (*Ann.* II, 55). Le seul renseignement traditionnel que nous possédions sur ce personnage, est celui que renferment les *Reconnaissances clémentines* (X, 71), vers le milieu du IIe siècle : « De sorte que Théophile, qui était à la tête de tous les hommes puissants de la ville (d'Antioche), consacra, sous le nom d'église, la grande basilique [le palais] dans laquelle il habitait[1]. » D'après cela, Théophile aurait été un grand seigneur habitant dans la capitale de la Syrie. Nous avons déjà rappelé (§ 2) les raisons qui peuvent faire présumer que Luc était lui-même originaire de cette ville. Appartenait-il à la maison de Théophile? Avait-

[1] « *Ita ut Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior, domûs suæ ingentem basilicam ecclesiæ nomine consecraret.* »

il été son esclave, puis son affranchi? Lobeck a fait remarquer que la terminaison ας (*as*) était une contraction particulièrement usitée dans les noms d'esclaves[1]. Les médecins paraissent avoir appartenu fréquemment à la classe des esclaves ou affranchis[2]. Si Luc, affranchi de Théophile, exerçait à Antioche la profession de médecin et s'il avait été amené à la foi lors de la fondation de l'Eglise dans cette ville, il put fort bien se décider à accompagner l'apôtre dans sa mission. Dans ce cas, il l'aurait rejoint à Troas, au moment où il allait passer en Europe; et que resterait-il encore d'étonnant dans ce pronom *nous*, par lequel il s'attribue une place dans la société missionnaire? On comprendrait également, dans cette supposition, qu'il eût dédié son ouvrage à son ancien ami et patron. Cette dédicace ne signifie point cependant que cet écrit fût destiné à Théophile seul. Jusqu'à la découverte de l'imprimerie, la publication d'un ouvrage étant une entreprise fort coûteuse, les auteurs avaient coutume de dédier leurs écrits à quelque haut personnage de leur connaissance, qui procurait à l'écrivain l'occasion de lire son travail dans un cercle de personnes choisies, et qui en faisait confectionner à ses frais les premières copies. Il frayait ainsi à l'auteur le chemin de la publicité. On appelait celui qui voulait bien consentir à jouer ce rôle, le *patronus libri*. Tel était sans doute le service que Théophile était appelé à rendre à l'ouvrage de Luc. En réalité Luc s'adressait donc, par l'intermédiaire de ce personnage, à toute la portion de l'Eglise dont Théophile faisait partie, aux églises du monde grec, et, en un certain sens, à l'Eglise entière.

[1] Wolf's *Analecten*, III, 49; comp. Tholuck, *Glaubwürd.*, p. 148.

[2] Quintilien, *Instit.* 7. 2: *Medicinam factitasse manumissum.* Suétone, *Calig.*, c. 8: *Mitto cum eo ex servis meis medicum.* Comp. Cic. *pro Cluentio*, c. 63; Sénèque, *de Benef.*, 3, 24. Voir Hug, *Einl.* II, p. 134.

Le but qu'il poursuivait était simplement, selon les Pères, de faire connaître l'histoire de Jésus, spécialement aux convertis d'entre les païens. La critique moderne a trouvé dans le préambule et dans la narration elle-même les traces d'une intention plus particulière, rentrant dans le grand mouvement de polémique ecclésiastique qui, d'après elle, aurait rempli le Ier et le IIe siècle. Selon Baur (*Marcusevang.* p. 223 et suiv.), le Luc primitif, dont la véritable empreinte aurait été fidèlement conservée par Marcion, aurait été destiné à combattre le judéo-christianisme des Douze, représenté par l'évangile de Matthieu dans sa forme originaire. L'auteur chercherait à rabaisser les apôtres pour relever Paul; tandis que notre Luc canonique, remaniement postérieur de ce Luc primitif, serait dirigé plutôt contre le judaïsme incrédule et persécuteur. La première partie de cette thèse a été reproduite et développée avec plus d'énergie encore par « l'anonyme saxon, » qui ne voit dans le troisième évangile qu'un hargneux pamphlet de l'apôtre Paul contre les Douze et plus spécialement contre Pierre. M. Burnouf s'est fait, dans la *Revue des Deux-Mondes,* l'organe de cette manière de voir [1]. Mais dans l'école même de Tubingue s'est élevée une protestation contre ce qu'on a appelé les « exagérations » de Baur. Zeller ne trouve dans l'évangile et dans les Actes aucune trace de cet esprit de dénigrement systématique contre Pierre et les Douze. L'auteur voudrait uniquement, selon lui, prévenir un excès d'admiration pour Pierre et sauvegarder la place de Paul *à côté de* cet apôtre. Dans ce but, il se garde de combattre de front le christianisme des Douze; il place simplement à côté de la conception des apôtres judéo-chrétiens celle de Paul, qu'il cherche, autant que possible, à présenter comme identique avec la première. Que l'histoire réelle soit sacrifiée à

[1] Décembre 1865.

ce but de conciliation, cela paraît évident au critique. Ainsi s'explique le fait que Jésus prononce alternativement dans cet évangile des enseignements particularistes (dans le sens des Douze) et des paroles universalistes, conformes à la pensée de Paul.

Volkmar déclare la guerre à ce point de vue. Il ne découvre nulle part dans notre évangile, pas même dans les faits et les discours des deux premiers chapitres, ces éléments particularistes ou ébionites par lesquels l'auteur aurait cherché, selon Zeller, à capter la confiance du parti judéo-chrétien. D'après lui, l'évangile de Luc serait purement paulinien. En opposition au fougueux manifeste du judéo-christianisme apostolique, l'Apocalypse, composé en 68, Marc aurait publié, cinq ans après, son évangile, le premier de tous en date, écrit dans le sens d'un paulinisme mitigé; et Luc aurait plus tard retravaillé cet écrit, en accentuant plus énergiquement encore les principes de l'apôtre des Gentils. — On le voit : dans toutes ces suppositions Jésus parlerait dans l'évangile, non comme il a réellement parlé, mais comme il convient à l'évangéliste de le faire parler.

Toutes ces opinions sur le but de l'œuvre de Luc se lient à la grande question, soulevée par Baur, d'une opposition de vues fondamentale entre Paul et les Douze, opposition qui aurait été le vrai point de départ du développement de l'Eglise et de toute la littérature chrétienne. Cette question, à laquelle celle de l'origine des évangiles est maintenant inséparablement liée, sera traitée dans nos conclusions.

§ 4.

Sources du troisième évangile.

La question de savoir quelles sont les sources auxquelles l'auteur d'un évangile a puisé la connaissance des faits qu'il nous transmet, ne peut se poser qu'à deux conditions :

1. que l'évangéliste ne soit pas envisagé comme témoin oculaire des faits racontés; or c'est là une qualité que se refuse expressément à lui-même l'auteur du troisième évangile (I, 2); 2. que l'on ne soit plus sous l'empire de cette fausse notion de l'inspiration en vertu de laquelle l'histoire sainte aurait été révélée et dictée par le Saint-Esprit aux évangélistes. Pour notre troisième évangile, cette idée est en tout cas exclue par ce que dit l'auteur lui-même des informations qu'il a dû prendre pour se mettre en état de composer son livre (I, 3).

La critique a donc le droit et le devoir de se poser la question de savoir à quelles sources l'auteur a puisé les récits qu'ils nous transmet. Mais cette question se complique aussitôt d'une autre plus générale, celle de la relation entre nos trois synoptiques. Car plusieurs envisagent comme probable et même comme certain, que tel de nos évangiles a servi de source à l'écrivain qui a composé tel autre de ces écrits. Notre intention ne saurait être de raconter ici l'histoire de la discussion de ce grand problème théologique et littéraire[1]. Nous ne voulons pas même exposer en ce moment les données multiples et contradictoires en apparence qui le font naître, puis renaître après chaque tentative de solution. En vue du travail exégétique que nous entreprenons, nous ferons ressortir ici seulement deux choses:

1. Les *éléments* dont s'est servie la critique pour résoudre le problème;

2. Les principaux *systèmes* qu'elle construit à cette heure au moyen de ces éléments.

I

Les facteurs que la critique a jusqu'ici mis en œuvre pour résoudre le problème, sont au nombre de quatre :

[1] Nous renvoyons à l'exposé généralement exact de M. Nicolas. *Etudes critiques sur le N. T.*, p. 45-85.

1. La *tradition orale* (παράδοσις) ou la reproduction du témoignage apostolique qui avait servi à fonder les églises. Ce facteur a dû jouer en effet un rôle essentiel dans la forme qu'a prise dès le commencement l'historiographie évangélique. Luc en signale l'importance I, 2. D'après cette expression : *selon que nous ont transmis,* cette tradition aurait été la source première des narrations orales ou écrites, qui circulaient dans les églises. Elle s'y ramifiait en mille canaux par le ministère des *évangélistes* (Eph. IV, 11 ; 2 Tim. IV, 5). Gieseler, avec son tact historique exquis, a, le premier, fait ressortir toute la valeur de ce fait pour l'explication de l'origine des évangiles [1].

2. Des écrits détachés ou *mémoires* (ἀπομνημονεύματα), sur tel trait ou telle partie spéciale de la vie du Sauveur, sur un discours, un miracle que rapportait un évangéliste, et que lui-même ou quelqu'un de ses auditeurs mettait par écrit pour le mieux retenir ; ou bien encore quelque récit intime conservé dans des papiers de famille par les personnes les plus immédiatement intéressées au drame évangélique. On pourrait envisager notre évangile comme une collection d'un certain nombre de pareils écrits détachés, que la main d'un rédacteur aurait soudés ensemble. Schleiermacher a fait, à ce point de vue, une analyse très-ingénieuse de l'évangile de Luc dans un petit écrit [2] qui devait être complété par une étude semblable appliquée au livre des Actes, mais dont la seconde partie n'a jamais paru. Ainsi ce savant croit pouvoir discerner dans le morceau IX, 51-XIX, 48 les traces de deux écrits distincts, dont le premier serait le journal d'un compagnon de Jésus, dans le

[1] *Historisch-critischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Leipzig, 1818.

[2] *Ueber die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch* von Schleiermacher, Berlin, 1817.

voyage à la fête de la Dédicace, le second le journal d'un autre compagnon de Jésus, lorsqu'il se rendit à la fête de Pâques. On pourrait, pour démontrer la réalité de ce second moyen d'explication, s'appuyer sur le sens propre du mot ἀνατάξασθαι, *arranger par ordre*, I, 1, si seulement il était prouvé que l'arrangement supposé par ce mot se rapporte aux documents, et non aux faits eux-mêmes.

C'est dans cette catégorie des écrits détachés, qu'il faudrait ranger aussi les documents divers dont plusieurs critiques ont cru découvrir l'existence, en raison de la bigarrure littéraire ou dogmatique qui les frappait dans l'écrit de Luc. Ainsi Kuinöl, à l'exemple de Marsh, envisageait la partie IX, 51-XVIII, 14, comme un écrit plus ancien, renfermant une collection de préceptes de Jésus à laquelle il donnait le nom de *gnomonologie*. Ainsi Hilgenfeld [1] distingue de l'ensemble du récit, qui a le caractère universaliste du christianisme de saint Paul, certains passages de tendance judéo-chrétienne, qu'il envisage comme des matériaux très-primitifs, provenant de l'Eglise apostolique elle-même. Tout le morceau IX, 51-XIX, 28 repose, selon lui, sur un écrit plus ancien, que l'auteur aurait introduit dans son ouvrage, tout en le retravaillant pour le fond et pour la forme. Köstlin [2] croit pouvoir constater des sources d'origine *judéenne*, et d'autres d'origine *samaritaine*, qui ont fourni à Luc la connaissance des faits dont les deux contrées de la Judée et de la Samarie sont le théâtre dans notre évangile. Keim, tout en se rangeant à cette opinion, admet en outre des sources d'origine *paulinienne*, par exemple, le document de l'institution de la sainte Cène [3]. — On ne saurait douter que le document généalogique III, 23 et suiv.

[1] *Die Evangelien*, 1854.
[2] *Der Ursprung und die Compos. der syn. Evang.*, 1853.
[3] *Geschichte Jesu*, t. I. Zurich, 1867.

n'ait préexisté à notre évangile et n'y ait été inséré tel quel par l'auteur (voir à III, 23).

3. On a admis encore l'existence de documents plus considérables et plus complets, qu'aurait employés Luc. Ne nous parle-t-il pas lui-même, dans son préambule, d'écrits déjà nombreux au moment où il écrivait (πολλοί), qui, pour le contenu, devaient être à peu près de la même nature que le sien, c'est-à-dire de vrais évangiles? Il les désigne du nom de διήγησις, mot que l'on a faussement appliqué à des écrits détachés, du genre de ceux qu'admettait Schleiermacher, et qui ne peut s'appliquer qu'à une narration suivie et plus ou moins complète. Si de tels ouvrages existaient, et en grand nombre, et s'ils étaient connus de Luc, il est difficile de penser qu'il n'ait pas cherché à en tirer parti. La seule question serait donc de savoir si, à supposer qu'ils n'existent plus aujourd'hui, nous pouvons cependant nous en faire quelque idée au moyen de notre évangile, dans la construction duquel ils sont entrés comme matériaux. Keim croit reconnaître, comme base générale de l'écrit de Luc, un évangile judéo-chrétien, qui devait être proche parent de notre Matthieu, qui en était même probablement le descendant direct, mais qui s'en distinguait par une tendance maladive à l'ébionitisme et au dualisme. L'esprit de ce document fondamental percerait à chaque instant au travers de l'œuvre de Luc. Ewald devine toute une série d'écrits dont doit s'être servi Luc, un évangile hébreu du diacre Philippe, la collection des discours de Jésus de l'apôtre Matthieu (dont parle Papias), etc. (Voir plus bas.) Bleek [1], faisant revivre sous une nouvelle forme l'hypothèse de l'évangile primitif (ce manuel composé, selon Eichhorn, à l'usage des évangélistes,

[1] *Einleitung in das N. T.*, 1862; *Synoptische Erklærung der drei ersten Evangelien*, 1869.

sous la garantie apostolique), admet comme base de nos évangiles de Matthieu et de Luc un évangile grec, rédigé en Galilée par un croyant qui avait, dans certains moments, accompagné lui-même Jésus. Cet écrit, première narration de la vie du Sauveur, aurait imprimé son type à toutes les rédactions évangéliques subséquentes. Les écrits des πολλοί, *plusieurs* (I, 1), n'en auraient été que des variétés; nos trois synoptiques n'en seraient également que des remaniements. Enfin l'on sait qu'un grand nombre de critiques trouvent aujourd'hui la source principale de Luc et des deux autres synoptiques (au moins pour la partie narrative) dans un prétendu évangile de Marc, plus ancien que notre Marc canonique et auquel on donne le nom de Proto-Marc (Reuss, Réville, Holtzmann [1], etc.). Tous ces écrits, antérieurs à celui de Luc, et que nous ne connaissons que par les traces que nous en découvrons dans le sien, seraient aujourd'hui perdus.

4. Serait-il impossible que parmi les sources de Luc il se trouvât quelque écrit que nous possédons encore, l'un des deux autres synoptiques, par exemple, ou même tous les deux? Ce quatrième moyen d'explication a été de tout temps employé par la critique. Il est encore aujourd'hui mis en œuvre avec beaucoup de confiance par plusieurs. Selon Baur [2], Matthieu serait la source directe et unique de Luc; de tous deux proviendrait Marc. Hilgenfeld met également Matthieu en tête; mais il interpose Marc entre Matthieu et Luc. D'après Volkmar [3], Marc serait la source première; de lui procèderait Luc; de tous deux, Matthieu.

[1] Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 3e éd., 1860. — Réville, *Etudes critiques sur l'évang. selon saint Matthieu*, 1862. — Holtzmann, *Die synopt. Ev.*, 1863.

[2] Baur, *Das Marcus-Evangelium*, 1851.

[3] Volkmar, *Die Evangelien*, 1870.

Résumons-nous : La tradition orale, des écrits détachés, des évangiles plus ou moins complets, aujourd'hui perdus, enfin l'un ou l'autre de nos évangiles encore existants : tels sont les facteurs au moyen desquels la critique a cherché à diverses reprises à résoudre le problème de l'origine, soit de Luc en particulier, soit des synoptiques en général. Cherchons maintenant à caractériser les systèmes que travaille à édifier la critique actuelle avec ces diverses espèces de matériaux.

II

I. Nous commencerons par l'école qui s'appelle *critique*, celle de Baur. La tendance commune aux écrivains de cette école est de faire dériver les synoptiques l'un de l'autre. A leurs yeux le contenu de nos évangiles ne saurait être historique ; car il renferme un élément inadmissible, celui des miracles [1]. En conséquence, il faut voir dans nos évangiles, non des récits vraiment historiques, mais des compositions poétiques ou didactiques. Les différences qui existent entre eux ne sont donc nullement des divergences naturelles, provenant de modifications involontaires subies par la tradition dans sa transmission orale, ou de la diversité des sources écrites ; elles résultent d'une opposition de tendances dogmatiques entre les écrivains évangéliques et ont un caractère parfaitement réfléchi. Chaque évangéliste a reproduit librement sa matière en la modifiant selon sa manière de voir personnelle. En réalité, nos évangiles sont donc le reflet, non de l'objet qu'ils retracent, mais des tendances polémiques ou iréniques de leurs auteurs. Ces livres

[1] Hilgenfeld (*Die Evangelien*, p. 530) : « Le principal argument pour l'origine postérieure de nos évangiles reste toujours ce fait : qu'ils racontent sur la vie de Jésus trop de choses qui ne peuvent décidément pas s'être passées comme ils les rapportent. »

nous fournissent la connaissance, non de l'histoire de Jésus, mais de celle de l'Eglise et des théories diverses sur le fondateur de l'Evangile, qui s'y sont succédé. Cette donnée commune de l'école se présente sous une forme plus accentuée chez Baur et Volkmar, plus mitigée chez Köstlin et Hilgenfeld.

Baur lui-même, comme nous l'avons vu, fait, ainsi que précédemment Griesbach et de Wette, procéder Luc de Matthieu, Marc de Luc et de Matthieu réunis. Voici comment cette filiation s'est produite. Il y eut d'abord un Matthieu strictement légal et particulariste, reflétant le christianisme primitif des Douze et de l'église de Jérusalem. De ce Matthieu originaire procéda plus tard notre Matthieu canonique, au moyen d'un remaniement entrepris dans un esprit universaliste (entre 130 et 134). En opposition au Matthieu primitif parut d'abord un Luc entièrement paulinien ou antinomiste; ce fut l'écrit qu'adopta Marcion et duquel procéda plus tard notre Luc canonique, résultat d'un remaniement destiné à le rapprocher de la conception judéo-chrétienne (vers 140). Le rapprochement étant ainsi accompli des deux parts, survint Marc, qui fut la neutralisation absolue du contraste primitif. Pour le contenu de la narration, ce dernier est naturellement dépendant des deux autres.

L'*anonyme saxon*[1] part de la même donnée générale; mais il l'assaisonne d'une manière piquante. Selon lui, nos synoptiques, sauf Luc, sont bien composés par les auteurs auxquels l'Eglise les attribue; mais ils falsifient intentionnellement les faits. Quant au troisième, en particulier, Paul, qui en est l'auteur, l'a composé dans le but de décrier les Douze et leur parti.

Hilgenfeld nie l'antithèse, admise par Baur, entre le

[1] *Sendschreiben an Baur über die Abfassungszeit des Lukas und der Synoptiker*, 1848, p. 26 et suiv.

Matthieu primitif et un Luc antérieur au nôtre. Il croit que, dans le sein même du christianisme apostolique et judéo-chrétien, s'est opéré dès le Ier siècle, par la force des choses, mais surtout sous l'influence de la ruine de Jérusalem et par l'effet de la conversion des Gentils, un développement interne dans le sens de Paul. Il trouve la preuve de cette transformation graduelle dans les nombreux passages universalistes de notre Matthieu canonique, qui attestent les changements qu'a subis le Matthieu primitif. Ce dernier écrit, le plus ancien évangile, datait de 70-80. L'évangile de Marc, qui l'a suivi, a fait un pas de plus dans le sens paulinien. Il a été rédigé d'après l'évangile de Matthieu, mais en même temps d'après la tradition orale qui existait dans l'église de Rome, et qui remontait à Pierre; il date de l'époque 80-100. Hilgenfeld ne reconnaît donc nulle part dans Marc l'influence de Luc, que croit partout y discerner Baur. Luc procède, selon lui, des deux précédents; il fait un nouveau pas dans la direction universaliste et paulinienne. Il est antérieur à Marcion et composé de 100 à 110. Ainsi, comme ce théologien le remarque lui-même, « la formation de nos évangiles canoniques aurait été complètement achevée avant le moment où Baur la faisait commencer » (*Kanon,* p. 172). — A cette différence, quant aux dates, entre le maître et le disciple, s'en lie une autre plus profonde. Au lieu d'un contraste dogmatique tranché qui se neutraliserait graduellement, Hilgenfeld admet un développement progressif dans le sein même du judéo-christianisme primitif.

Chez Baur, Marc venait le troisième; chez Hilgenfeld, le second; il ne manquait plus que de ce qu'un théologien de la même école lui assignât le premier rang; c'est ce qu'à l'exemple de Storr, dans le siècle passé, fait aujourd'hui Volkmar. L'Apocalypse, ce programme fougueux du judéo-

christianisme primitif, avait, selon lui, vers 68, déclaré une guerre à outrance à saint Paul, en le représentant (ch. XIII) comme *le faux prophète* des derniers temps et en faisant des églises fondées par lui, en comparaison des églises judéo-chrétiennes, une simple *plebs* (ch. VII). Un paulinien modéré releva le gant et composa (vers 73), comme réplique, notre second évangile, le plus ancien de tous les écrits de ce genre. C'était un poème didactique sur un fond historique [1], destiné à défendre Paul et le droit des églises païennes. Outre l'A. T. et les épîtres de Paul, l'auteur n'avait pour sources que la tradition orale, ses expériences chrétiennes, l'Apocalypse qu'il combattait, et son génie créateur. Plus tard (vers l'an 100), un croyant paulinien de l'église de Rome, qui avait voyagé en Palestine, retravailla cet écrit au moyen de quelques traditions qu'il avait recueillies, et en y insérant d'abord un document généalogique (*Genealogus Hebræorum*), puis un écrit de tendance essénienne (*Evangelium pauperum*). Son but était de gagner au paulinisme la majorité encore judéo-chrétienne de l'Eglise. Ce fut notre Luc. Matthieu résulte d'une fusion des deux écrits précédents. C'est le manifeste d'un judéo-christianisme adouci, qui, d'un côté, veut accueillir dans l'Eglise tous les païens, mais qui, de l'autre, n'entend pas que ce soit au prix de l'abolition de la loi, telle que l'enseigne Paul ; sa composition date de 110. Tous les écrits supposés en outre par la critique actuelle, tel que le Proto-Matthieu, les *Logia*, le Proto-Marc, ne sont, au jugement de Volkmar, que de vaines fantaisies critiques.

Marc ayant ainsi reçu successivement la troisième, la seconde et la première place, aucune nouvelle supposition ne semblait possible, au moins au sein de la même école. Et

[1] *Die Evangelien*, p. 461 : « *Eine selbstbewusste Lehrpoesie auf historischem Grunde.* »

cependant Köstlin a rendu l'impossible possible, et cela en assignant à Marc les trois positions à la fois. Il est assez difficile de poursuivre cette construction compliquée : Le plus ancien écrit évangélique aurait été ce Proto-Marc dont doit avoir parlé Papias; il représentait l'universalisme mitigé de Pierre. De cet écrit, combiné avec la tradition orale et avec les *Logia* de l'apôtre Matthieu, serait provenu notre Matthieu canonique. Ces divers ouvrages auraient donné naissance à un *évangile de Pierre* qui ressemblait beaucoup au Marc primitif, mais qui se rapprochait déjà davantage de notre Marc actuel. Après cela aurait paru Luc, dans lequel confluaient toutes les sources précédentes; et enfin notre Marc actuel, qui résulterait d'un remaniement du Marc primitif au moyen du Matthieu et du Luc canoniques. Ainsi Marc serait à la fois le point de départ, le milieu et le terme de l'historiographie évangélique. Les jalons principaux de la route ainsi parcourue sont les suivants : Marc (I); Matthieu; Marc (II ou évangile de Pierre); Luc; Marc (III). Ne peut-on pas dire que cette construction est pour la concepde l'école de Tubingue ce que fut autrefois le système de Marsh pour l'hypothèse de l'évangile primitif, son coup de mort, et cela par le caractère compliqué et artificiel de la forme que l'hypothèse est contrainte de revêtir par les difficultés qui pèsent sur ses formes plus simples? Et c'est ainsi que, comme le remarque douloureusement Hilgenfeld, « après de si nombreux et immenses travaux, on est encore très-éloigné d'avoir obtenu le moindre accord, même sur les points les plus essentiels. » Remarquons que ce désaccord, c'est entre les disciples d'une seule et même école qu'on le constate, d'une école qui s'avançait dans l'arène critique enseignes déployées, en entonnant le chant de triomphe. Un tel état de choses n'est-il pas un fait grave, surtout au point de vue d'une école dont l'idée fondamen-

tale est celle d'une relation étroite entre l'apparition successive de nos évangiles et l'histoire même de l'église primitive, dont cette école prétend donner au monde une conception nouvelle? Une diversité si complète dans la manière de fixer l'ordre de l'apparition des évangiles ne manifeste-t-elle pas un désaccord non moins profond quant à la conception du développement de l'Eglise? Ce sont là les symptômes évidents, non seulement de la dissolution de l'école, mais surtout de la fausseté radicale de la notion première sur laquelle elle était fondée. L'opposition de principes entre le paulinisme et le judéo-christianisme, qui est son axiome, est aussi son πρῶτον ψεῦδος.

II. Nous énumèrerons maintenant les systèmes critiques qui sont restés indépendants de l'école de Tubingue.

Si Bleek, le critique à la fois le plus perspicace et le plus judicieux de nos jours, forme à plusieurs égards l'antipode de Baur, il se rapproche de lui sur un point : la dépendance complète qu'il attribue à Marc par rapport aux deux autres synoptiques. Comme nous l'avons déjà dit, il fait procéder Matthieu et Luc d'un écrit évangélique rédigé en grec par un croyant galiléen qui avait assisté à plusieurs des scènes du ministère de Jésus dans cette province. Voilà pourquoi cet écrit a donné une si grande prépondérance à l'œuvre galiléenne. Les nombreux ouvrages dont parle Luc I, 1, en étaient des remaniements, aussi bien que notre Luc et notre Matthieu canoniques. Cet écrit si important s'est perdu, avec tous ses rejetons antérieurs à nos synoptiques; ces derniers, plus complets et mieux accrédités, ont seuls survécu. — Cette conception est simple, lucide. Reste à savoir si elle rend un compte suffisant des faits.

Dans un article remarquable, Ritschl s'est prononcé en

faveur de la priorité absolue de notre Marc canonique (à l'exclusion de tout Proto-Marc). Matthieu proviendrait, selon lui, de Marc, et Luc de tous les deux [1]. — Ritschl cherche à prouver ces thèses par une analyse très-sagace des rapports entre les récits de Matthieu et de Marc sur certains points de détail. Mais l'impression que nous avons reçue de ce travail est que la méthode suivie et les résultats obtenus sont plus ingénieux que solides.

Reuss, Réville, Holtzmann, s'accordent à faire de deux écrits aujourd'hui perdus les sources premières de nos trois évangiles synoptiques. Ces deux écrits seraient: 1. Le Proto-Marc, qui a fourni à nos trois évangélistes leur cadre général et leurs narrations communes; 2. Les *Logia* ou la collection de discours rédigée par Matthieu, qui a été la source des enseignements de Jésus rapportés en commun par Matthieu et par Luc. Notre Marc canonique serait une reproduction (augmentée, selon Reuss, abrégée, selon Holtzmann) du premier de ces deux écrits. Son auteur n'aurait pas employé les *Logia*. Matthieu et Luc proviendraient tous deux d'une fusion de ces deux écrits fondamentaux. Leurs auteurs auraient inséré ou réparti dans le cadre du Proto-Marc les enseignements réunis dans les *Logia*. Mais ici se présente une difficulté. Comment arrive-t-il que, si les enseignements de Jésus, tels que nous les rapportent Matthieu et Luc, sont puisés à la même source, Matthieu nous les transmette sous forme de grands corps de discours (le sermon sur la montagne, par exemple, ch. V-VII; la collection des paraboles, ch. XIII, etc.), tandis que chez Luc ces mêmes enseignements se présentent le plus souvent sous la forme d'instructions détachées, occasionnées par quelque circonstance accidentelle? Entre ces deux formes si diffé-

[1] *Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der syn. Ev.*, dans les *Theol. Jahrb.*, 1851.

rentes, laquelle doit être envisagée comme la plus fidèle à celle du document primitif? Est-ce Matthieu qui groupe par grandes masses les matériaux juxtaposés dans les *Logia,* ou bien est-ce Luc qui disloque les grands discours des *Logia* et les répartit en une foule d'enseignements particuliers? Holtzmann se décide pour la première alternative; selon cet écrivain, nous devrions admettre que la forme des *Logia* était à peu près celle que présentent les enseignements de Jésus dans le récit de voyage Luc IX, 51-XIX, 28. Weizsäcker au contraire défend la seconde manière de voir et pense que les grands discours de Matthieu sont la reproduction plus ou moins fidèle de la forme des *Logia*. C'est aussi là l'opinion de M. Réville. — Nous aurons à voir si cette hypothèse, soit sous l'une, soit sous l'autre des deux formes, supporte l'épreuve des faits.

Ewald part également des deux hypothèses du Proto-Marc et des *Logia*; mais il construit sur cette base un système excessivement compliqué, d'après lequel notre Luc ne serait rien moins que le confluent de huit écrits antérieurs: 1. un évangile rédigé par l'évangéliste Philippe et qui retraçait en langue araméenne les faits saillants de la vie de Jésus, avec de courtes explications historiques; 2. les *Logia,* ou discours de Jésus, de Matthieu, munis de courtes introductions historiques; 3. le Proto-Marc, composé au moyen des deux écrits précédents, remarquable par la fraîcheur et la vivacité de son coloris et différant fort peu de notre Marc canonique; 4. un évangile traitant certains points culminants de la vie du Seigneur (la tentation, par ex.); Ewald appelle cet écrit le *Livre de l'histoire supérieure;* 5. notre Matthieu canonique, combinant les *Logia* de cet apôtre avec tous les autres écrits déjà nommés; 6. 7. et 8. trois écrits aujourd'hui perdus, qu'Ewald caractérise comme s'il les avait entre les mains, l'un d'un caractère intime et tendre,

l'autre ayant quelque chose de brusque et d'abrupt, le troisième comprenant les récits de l'enfance (Luc I et II); enfin 9. notre Luc canonique, composé au moyen de tous les précédents (moins notre Matthieu) et qui ne fait que réunir les matériaux fournis par les autres. On peut ajouter : 10. notre Marc canonique, qui est la reproduction fort peu modifiée du N° 3. — Cette construction ne se recommande assurément pas par son évidence intrinsèque et par sa simplicité. Elle pourrait être aussi fatale à l'hypothèse du Proto-Marc que jadis celle de Marsh à l'hypothèse de l'évangile primitif, ou qu'aujourd'hui celle de Köstlin à la conception tubingienne.

Enfin l'on voit apparaître un nouveau mode d'explication qui paraît destiné à remplacer pour un temps la théorie, si vaillamment soutenue par et depuis Wilke, de la priorité de Marc ou du Proto-Marc, lors même qu'il a avec cette dernière d'assez grands rapports. C'est l'opinion qu'a développée Weiss dans trois articles très-solidement travaillés[1], où il cherche à démontrer : 1. Que l'ouvrage le plus antique a été le Matthieu *apostolique,* comprenant des discours, les uns plus longs, les autres plus courts, avec une assez grande quantité de faits, mais sans que l'auteur eût l'intention de retracer l'histoire de Jésus dans son ensemble. 2. Là-dessus aurait paru Marc, rédigé au moyen des souvenirs que l'auteur avait gardés des récits de Pierre. Ce fut le premier essai de retracer tout le cours du ministère de Jésus. Il fit entrer dans ce cadre tous les enseignements de Jésus renfermés dans le précédent ouvrage, qui purent s'adapter à sa narration. 3. L'auteur de notre Matthieu *canonique* a employé cet ouvrage de Marc et a retravaillé et complété par

[1] Dans les *Studien u. Critiken*, 1861; *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1864; *ibid.*, 1865. Dès lors Weiss a essayé de démontrer son système par l'exégèse détaillée de Marc.

son moyen le Matthieu apostolique. 4. Luc a retravaillé aussi les deux écrits plus anciens, le Matthieu apostolique et Marc, mais très-librement, et en enrichissant son récit de nouveaux matériaux dûs à la tradition orale ou écrite.

Cette combinaison me paraît se rapprocher de l'explication qui est à la base d'un écrit récent de Klostermann [1]. Par une analyse suivie, détaillée, délicate, de l'évangile de Marc, ce savant démontre que l'auteur de cet écrit l'a composé sur celui de Matthieu, tout en émaillant la narration de notes explicatives dont le contenu émane évidemment d'un témoin oculaire du ministère de Jésus, lequel ne peut être que Pierre lui-même; les additions se rapportent en général à la relation de Jésus avec ses apôtres. Matthieu serait donc, chez Klostermann comme chez Weiss, la première et principale source écrite, mais avec cette différence (si nous comprenons bien) que chez le premier ce Matthieu est notre Matthieu canonique, tandis que, dans l'opinion de Weiss, ce dernier écrit diffèrerait sensiblement du Matthieu primitif, qui ne reparaît, dans notre Matthieu canonique, que transformé au moyen de Marc. La dépendance de Marc par rapport à Matthieu est donc beaucoup plus accentuée chez Klostermann que chez Weiss. Klostermann annonce un second ouvrage où il démontrera une relation de dépendance toute semblable de Luc par rapport à Marc. On voit ainsi qu'à mesure que s'évanouit dans la critique l'hypothèse d'un Proto-Marc, on est forcé d'attribuer au Matthieu primitif, qui ne devait être au début qu'un recueil de discours, une richesse toujours plus grande d'éléments historiques, tellement qu'il redevient un évangile plus ou moins complet chez Weiss, et enfin . . . notre Matthieu canonique lui-même à peu près tel quel chez Klostermann.

Cette question de l'origine des synoptiques et de la rela-

[1] *Das Marcus-Evangelium*, Göttingen, 1867.

tion qui existe entre eux, ne doit pas être envisagée comme indifférente pour le fond des croyances évangéliques. Autant l'opinion défendue par l'école de Tubingue, qui fait dériver purement et simplement l'un de l'autre nos évangiles synoptiques, jette un jour défavorable sur le contenu de ces écrits et le degré de confiance qu'ils inspirèrent au moment de leur apparition, puisque les différences qui existent entre eux ne peuvent provenir, dans ce cas, que du caprice des copistes et du peu de foi qu'ils accordaient au récit de leurs devanciers, autant l'opinion qui recherche les sources diverses, orales ou écrites, d'où chaque écrit procède et qui peuvent rendre compte soit des ressemblances, soit des différences qui existent entre eux, tend à leur restituer leur caractère général de crédibilité et à y reconnaître de véritables travaux historiques.

Voici un tableau des opinions que nous venons d'exposer :

1. Ecole de Tubingue.

BAUR.

Matthieu
|
Luc
} Marc.

HILGENFELD.

Matthieu
|
Marc
} Luc.

VOLKMAR.

Marc
|
Luc
} Matthieu.

KŒSTLIN.

Marc (I); Matthieu
Marc (II) ou év. de Pierre
|
Luc
} Marc (III)

2. Systèmes indépendants.

RITSCHL.

Marc
|
Matthieu
} Luc.

BLEEK.

Evang. primitif
Matthieu; Luc.
Marc.

REUSS, etc.

Marc (I) Logia
|
Marc (II) Matth.; Luc.

EWALD.

Ev. de Phil.; Logia
Marc (I)
|
Matthieu
} Luc.

WEISS.

Matthieu (I)
|
Marc
Matth. (II); Luc.

KLOSTERMANN.

Matthieu
|
Marc
} Luc.

L'état de choses que figure ce tableau n'est assurément pas de nature à faire envisager la question comme résolue et à fermer la porte à de nouveaux essais pour l'explication de l'origine des synoptiques, de celle de Luc en particulier, qui est le terme final du problème.

§ 5.

De la conservation du troisième évangile.

Sommes-nous assurés de posséder l'écrit que nous allons étudier tel qu'il est sorti des mains de son auteur? Oui, quant à l'ensemble. Nous en avons pour garanties : 1. la conformité générale de notre texte avec les versions les plus anciennes, la *Peschito* et l'*Itala*, qui datent du II^e^ siècle, et avec les trois traductions égyptiennes composées au commencement du III^e^; 2. l'accord général de ce texte avec les citations des Pères du II^e^ et du III^e^ siècle, Justin, Tatien, Irénée, Clément, Tertullien, Origène, etc.; enfin 3. l'uniformité générale des manuscrits dans lesquels nous a été conservé le texte grec. Si de grands changements eussent été apportés au texte, il y aurait infailliblement des différences beaucoup plus considérables entre tous ces documents. Ces différents moyens de contrôle établissent que le troisième évangile existait déjà tel que nous le possédons, dans les églises du II^e^ et du III^e^ siècle. Un texte aussi universellement répandu ne pouvait provenir que du texte admis dès l'origine.

Les manuscrits dans lesquels nous possédons le texte du N. T. se divisent en *majuscules* ou manuscrits écrits en lettres onciales (jusqu'au X^e^ siècle), et en *minuscules* ou manuscrits en écriture arrondie et courante (dès le X^e^ siècle). Les manuscrits aujourd'hui connus, contenant tout ou partie des évangiles, sont au nombre de 44 majuscules à

peu près et de plus de 500 minuscules. Les premiers sont, par leur ancienneté et par leur variété, les plus importants. Il en est dans ce nombre 19 qui contiennent l'évangile de Luc plus ou moins complet; de 11 il ne nous reste que des fragments ou séries de fragments; en tout 30 documents antérieurs au X^{e} siècle.

2 du IV^{e} siècle :

1. Le *Sinaïticus* (ℵ).
2. Le *Vaticanus* (B).

5 du V^{e} siècle :

3. L'*Alexandrinus* (A).
4. Le codex d'*Ephrem* (C).
5. 28 feuilles palimpsestes (I).
6. Fragments palimpsestes trouvés à Wolfenbüttel (Q).
7. Divers fragments grecs-sahidiques, compris dans la collection sahidique de Woide (T^{w}). — T^{d} désigne des fragments semblables du VII^{e} siècle

5 du VI^{e} siècle :

8. Le *Cantabrigiensis* (D).
9. Fragments d'un manuscrit de luxe écrit en lettres d'argent et d'or (N).
10. Les hymnes de Luc (ch. I. II) conservés dans d'anciens psautiers (O^{c}). — O^{abdef} désignent des morceaux semblables des VII^{e} et IX^{e} siècles.
11. Fragments d'un palimpseste de Londres (R).
12. Fragments de Wolfenbüttel (P).

5 du VIII^{e} siècle :

13. Le *Basileensis* (E).
14. Un manuscrit de Paris (L).
15. Fragments des évangiles, de Paris et de Naples (W^{a} ; W^{b}).
16. Fragment de Luc, à Pétersbourg (Θ^{d}).

17. Le *Zacynthius,* manuscrit palimpseste, trouvé à Zante, comprenant les 11 premiers chapitres de Luc (Ξ dans Tischendorf, Z dans notre commentaire).

8 du IX^e^ siècle :

18. Le codex *Boreeli* (F).
19. Le *Cyprius* (K).
20. Un manuscrit de Paris (M).
21. Un manuscrit de Munich (X).
22. Un manuscrit d'Oxford (Γ).
23. Le *Sangallensis* (Δ).
24. Un manuscrit d'Oxford (Λ).
25. Un manuscrit trouvé à Smyrne, et déposé à Pétersbourg (Π).

5 du X^e^ siècle :

26. 27. Les deux Codd. de *Seidel* (G H).
28. Un manuscrit du Vatican (S).
29. Un manuscrit de Venise (U).
30. Un manuscrit de Moscou (V).

En réunissant toutes les variantes que renferment ces documents, on en trouve de 5 à 6000. Mais elles n'ont en général qu'une importance très-secondaire et ne peuvent rien changer au fond de l'histoire évangélique.

En les étudiant de plus près, on remarque que certains manuscrits marchent habituellement ensemble, en opposition à d'autres, et l'on constate ainsi deux principales formes du texte, l'une qui se trouve en général dans les plus anciens majuscules, l'autre que l'on rencontre dans les minuscules et dans les moins anciens d'entre les majuscules. Quelques manuscrits oscillent entre ces deux formes,

Comme le texte sur lequel fut publiée par Erasme la première édition grecque du N. T., était celui de quelques

minuscules de la bibliothèque de Bâle et que ce texte a continué à former le fond des éditions subséquentes, entre lesquelles celle des Elzévirs de 1633 s'est le plus généralement répandue, on comprend que ce texte, appelé *texte reçu,* est plutôt celui des minuscules et des majuscules les moins anciens, que celui des vieux majuscules. On appelle aussi ce texte *byzantin*, parce que c'est probablement celui qui s'était uniformément fixé dans les églises de l'empire grec. Ceux de nos majuscules qui le reproduisent sont les suivants : EFGHRMSUVΓΔΠ. Cette forme du texte est aussi appelée *asiatique.*

La forme opposée, qui se trouve dans les plus anciens majuscules : BCLRXZ, paraît provenir d'Alexandrie, où se trouvait, dans les premiers siècles de l'Eglise, la plus considérable fabrique de manuscrits. Ce texte prend, par cette raison, le nom d'*alexandrin*. Quelques manuscrits, tout en marchant ordinairement avec les alexandrins, se séparent d'eux plus ou moins fréquemment; ce sont : ℵADΔ. Le texte de ℵ et de D se rapproche, dans beaucoup de cas, de celui de l'ancienne traduction latine, l'*Itala.*

La forme moyenne entre les deux textes principaux se trouve dans les fragments désignés par NOWYΘ.

La question constante sera de savoir lequel des deux textes, alexandrin ou byzantin, reproduit le plus fidèlement celui du document primitif. C'est une question qui, à notre avis, ne peut se trancher d'une manière générale et *a priori,* et dont la solution doit ressortir du travail exégétique dans chaque cas particulier.

ABRÉVIATIONS.

Les abréviations dont nous nous servirons, sont en général celles qu'a adoptées Tischendorf dans sa 8e édition :

1. Pères.

Just. : Justin ; Ir. : Irénée ; Or. : Origène, etc.

2. Versions.

Vss. : Versions.

It. : l'*Itala*, comprenant les diverses traductions latines antérieures à celle de Jérôme (dès le IIe siècle) ; a, b, c, etc., désignent les divers documents de l'*Itala :* a le *vercellensis* (IVe s.) ; b le *veronensis* (Ve s.) ; c le *colbertinus* (XIe s.), etc.

Vg. : la *Vulgate*, traduction de Jérôme (IVe s.) ; am., fuld., désignent les principaux documents de cette traduction : l'*amiatinus* (VIe s.), le *fuldensis* (id.), etc.

Syr. : les traductions syriaques. — Syrsch : la *Peschito*, édition de Schaaf. Syrcur : une traduction plus ancienne que la *Peschito*, découverte et publiée par Cureton. Syr. tout court (pour nous) : ces deux réunies.

Cop. : la traduction copte (IIIe s.).

3. Manuscrits.

Mss. : les manuscrits ; Mjj. : les majuscules ; Mnn. : les minuscules.

La lettre désignant un manuscrit avec le signe * (ℵ*, B*, etc.) désigne le texte primitif, en opposition aux corrections apportées plus tard à ce texte. — Les petits chiffres ajoutés à cette même lettre (B^2, C^a, etc.) signifient : 1e, 2e correction. — Pour le manuscrit ℵ, qui est dans des conditions particulières, $ℵ^a$, $ℵ^b$ désignent les plus anciennes corrections, faites au moins par deux mains différentes d'après le texte d'autres Mss. que celui sur lequel ℵ a été copié, et $ℵ^c$, des corrections semblables, mais un peu postérieures (VIIe s.), différant parfois entr'elles ($ℵ^{ca}$, $ℵ^{cb}$). — F^a : quelques citations des évangiles annotées en marge du *Coislinianus* (H des épîtres de Paul).

4. Editions.

T. R. : le texte reçu, à savoir l'éd. *elzévir* de 1633, qui est en général la reproduction de la 3e éd. d'Etienne. — ς (Steph.) désigne le texte reçu et celui d'Etienne réunis, là où ils sont identiques ; $ς^e$ (Steph. elzev.), le texte reçu, seul, dans les cas rares où ces deux textes diffèrent.

LE TITRE DE L'ÉVANGILE

La forme la plus brève se trouve dans ℵ BF : κατὰ Λουκᾶν. La plupart des Mjj. lisent : εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν. Le T. R., avec quelques Mnn. seulement : τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγ. Quelques Mnn. : τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγ.

Selon plusieurs savants (Reuss, *Gesch. der Heil. Schr. N. T.* § 177), la préposition κατὰ, *selon,* signifierait non : *composé par,* mais : *rédigé selon la conception de* .... Ainsi, bien loin d'affirmer la composition de notre évangile par le personnage désigné, ce titre la nierait plutôt. Ce sens ne nous paraît pas admissible. Non seulement la préposition κατὰ *peut* en grec s'appliquer au rédacteur lui-même, comme le prouvent les expressions suivantes : ἡ κατὰ Μωϋσέα πεντάτευχος (le Pentateuque *selon* Moïse) chez Epiphane ; ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία (l'histoire *selon* Hérodote) chez Diodore ; Ματθαῖος... γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον (Matthieu ayant *mis par écrit* l'évangile *selon* lui) chez Eusèbe (*H. Eccl.* III, 24). Mais cette préposition *doit* avoir ce sens dans notre titre. Car 1° les titres de nos quatre évangiles ont trop de conformité entre eux pour provenir des auteurs de ces écrits ; ils ont donc été formulés par l'Eglise, quand elle a formé la collection des évangiles. Or le sentiment de l'Eglise a toujours été, aussi loin que nous pouvons le poursuivre, que ces écrits avaient été *composés* par les personnages désignés dans les titres. 2° A l'égard du troisième évangile en particulier, un autre sens n'est pas

possible. Des apôtres et témoins oculaires, tels que Matthieu ou Jean, pourraient bien avoir créé une conception évangélique originale, sur le type de laquelle un rédacteur différent aurait travaillé plus tard une narration du ministère de Jésus. Mais cette supposition n'est pas applicable à des personnages aussi secondaires et dépendants que Luc ou Marc.

Ce Luc, que le titre désigne comme l'auteur de notre évangile, ne peut être que le compagnon de Paul. L'histoire évangélique ne mentionne pas d'autre personnage de ce nom. — Quant au terme d'*évangile*, il nous paraît fort douteux qu'il désigne dans nos quatre titres les *écrits* eux-mêmes. Ce terme s'applique bien plutôt, comme dans tout le N. T., au fait raconté, au contenu de ces livres, à *la venue de Christ*, ce miséricordieux message de Dieu à l'humanité. Le complément sous-entendu d'εὐαγγέλιον est θεοῦ ; comp. Rom. I, 1. Cette bonne nouvelle, une en elle-même, est présentée au monde sous quatre aspects différents dans ces quatre narrations. Les sens est donc : « La bonne nouvelle de la venue du Christ, selon la rédaction de . . . » C'est l'εὐαγγέλιον τετράμορφον, l'*Evangile à quatre faces*, dont parlait encore Irénée vers la fin du IIe siècle, même après que le terme d'*évangile* avait déjà été appliqué par Justin aux *écrits* évangéliques.

PROLOGUE

I, 1-4.

Le premier de nos évangiles synoptiques s'ouvre par une généalogie. Cette entrée en matière nous transporte en plein monde juif. Ce préambule est comme une continuation des registres généalogiques de la Genèse ; dans le βίβλος γενέσεως de Matthieu (I, 1), nous retrouvons le *Ellé Tholedoth* de Moïse.

Combien est autre le prologue de Luc, et dans quel milieu tout différent il nous place dès l'abord ! Non seulement il est écrit dans le style grec le plus classique, mais il nous rappelle par son contenu les préambules analogues des plus illustres historiens grecs, ceux d'Hérodote et de Thucydide en particulier. Plus on l'approfondit, plus on y retrouve cette délicatesse de sentiment et cette finesse d'esprit qui forment les traits dominants du caractère héllénique. Baur, il est vrai, a cru y reconnaître l'œuvre d'un faussaire. Ewald, au contraire, en admire la simplicité vraie, la noble modestie et la ferme concision [1]. Il nous paraît, comme à Holtzmann, « qu'entre ces deux jugements, le choix n'est pas difficile [2]. » L'auteur ne cherche point à se mettre au rang des autorités chrétiennes ; il se place modestement parmi les hommes de second ordre. Il éprouve le besoin d'excuser la hardiesse de son entreprise, en rappelant les nombreuses tentatives analogues qui ont précédé la sienne. Il ne se permet de tra-

[1] *Jahrbücher*, II, p. 128.
[2] *Die synoptischen Evangelien*, p. 398.

vailler à son tour dans ce domaine de l'historiographie évangélique, qu'après s'être muni de tous les secours propres à le mettre en état d'atteindre le but si élevé qu'il se propose. Il y a un contraste frappant entre cette attitude humble et nette, et celle d'un faussaire. Elle exclut même le rôle ambitieux de secrétaire de l'apôtre Paul, que la tradition n'a pas tardé à revendiquer en faveur de l'auteur de notre évangile.

Ce prologue n'est pas moins intéressant par les renseignements qu'il renferme sur l'historiographie évangélique primitive. En dehors de ces premières lignes de Luc, nous ne savons absolument rien de positif sur les plus anciennes narrations de la vie de Jésus, qui ont précédé la composition de nos évangiles. Aussi toute théorie sur l'origine des synoptiques qui ne sera pas construite avec les matériaux fournis par ce préambule, court-elle le risque d'être rejetée comme un tissu de vaines hypothèses, le lendemain du jour qui l'aura vu naître.

Cette introduction est une dédicace, dans laquelle Luc initie le lecteur à la pensée, à la méthode et au but de son travail. Il est loin d'être le premier qui ait essayé de traiter ce grand sujet (v. 1). Il existe déjà sur l'histoire de Jésus de nombreuses narrations écrites ; elles reposent toutes sur les récits oraux des apôtres (v. 2). Mais, tout en puisant aussi à cette source première, Luc a pris des informations plus particulières, afin de compléter, de trier et de coordonner exactement les matériaux que l'Eglise doit à la tradition apostolique (v. 3); son but enfin est de fournir à ses lecteurs, par ce récit continu des faits, le moyen d'en constater la certitude (v. 4).

V. 1-4. « *Puisque, comme on le sait, plusieurs ont entrepris de composer une narration des événements qui se sont accomplis parmi nous,* 2 *conformément à ce que nous ont*

transmis ceux qui en ont été les témoins oculaires dès le commencement, et qui sont devenus les serviteurs de la parole, 3 *j'ai trouvé bon, moi aussi, après m'être informé avec soin de tous ces faits dès leur origine, d'en rédiger pour toi, très-excellent Théophile, un récit suivi* 4 *afin que tu reconnaisses, quant aux enseignements que tu as reçus, leur inébranlable certitude.* » — Cette période, vraiment grecque, a été composée avec un soin particulier. On ne retrouve dans tout le N. T. un pareil style que dans la fin des Actes et dans l'épître aux Hébreux. Quant à la pensée de ce prologue, elle ne peut être mieux résumée que dans ces lignes de Tholuck : « Quoique n'ayant, pas été témoin immédiat des faits accomplis, je n'en ai pas moins entrepris à l'exemple de plusieurs, d'en publier le récit après informations prises.[1] »

La conjonction ἐπειδήπερ ne se retrouve nulle part dans le N. T.; elle a une certaine solennité. A l'idée de *puisque* (ἐπεί), δή ajoute celle de notoriété : « puisque, comme on le sait bien » ; περ attire l'attention sur la relation entre le grand nombre de ces écrits et l'importance des événements racontés. Il en est bien ainsi (δή), et il ne pouvait en être autrement (περ). — La relation entre le *puisque* ainsi déterminé et le verbe principal : *j'ai trouvé bon,* est facile à saisir : si l'on n'a pas blâmé mes nombreux devanciers, pourquoi me blâmerait-on, moi qui ne fais que marcher sur leurs traces? — Le terme ἐπεχείρησαν, *ont entrepris*, ne renferme pas un blâme à l'adresse de ces devanciers, comme l'ont cru plusieurs Pères ; le : *j'ai trouvé bon, moi aussi,* suffit pour écarter cette supposition. Mais cette expression est inspirée par la grandeur de la tâche et renferme une légère allusion à l'insuffisance des efforts tentés jusqu'ici pour la remplir.

[1] *Glaubwürdigk. der evang. Gesch.*, p. 143.

La nature de ces écrits plus anciens est indiquée par le terme ἀνατάξασθαι διήγησιν, *mettre en ordre un récit*. Il s'agit, comme dit Thiersch [1], d'une activité ordonnatrice. Cet arrangement a-t-il consisté dans le raccordement en un seul tout de plusieurs écrits détachés, de manière à en former une histoire suivie ? L'on devrait admettre dans ce cas que les écrivains dont parle Luc avaient déjà trouvé dans l'Eglise une foule de petits écrits particuliers qu'ils avaient simplement réunis; leur œuvre constituerait ainsi un *second* degré dans le développement de l'historiographie évangélique. Mais l'expression : *conformément à ce que nous ont transmis* (v. 2), laisse difficilement une place pour des rédactions intermédiaires entre la tradition apostolique et les écrits dont parle Luc. La notion d'*arrangement* se rapporte donc plutôt aux faits eux-mêmes, que ces auteurs avaient coordonnés de manière à en faire un récit suivi. Le terme de *diégèse* désigne non, comme l'a prétendu Schleiermacher, des récits de faits isolés, mais une narration complète.

Quelle idée pouvons-nous nous faire de ces écrits, et devons-nous les ranger parmi les sources auxquelles a puisé Luc? — On pourrait penser à certains évangiles extra-canoniques que la critique a envisagés parfois comme antérieurs à celui de Luc : celui *des Hébreux*, par exemple, dans lequel Lessing était disposé à voir la source commune de nos trois évangiles synoptiques, ou celui de *Marcion*, que Ritschl et Baur regardaient comme le principal document reproduit par Luc [2]. Mais la tradition ne se présente-t-elle pas dans ces écrits sous une forme déjà sensiblement altérée et bien

[1] *Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Critik der Neutestamentl. Schr.*, p. 164. (Ouvrage que nous ne pouvons assez recommander aux commençants, quoique nous soyons loin d'en partager toutes les vues.)

[2] Ritschl a retiré plus tard cette assertion.

éloignée de la pureté et de la fraîcheur toutes primitives qui caractérisent nos évangiles canoniques ? Ils sont donc postérieurs à Luc.

Ou bien Luc ferait-il allusion à nos évangiles de Matthieu et de Marc ? C'est ce qu'admettent ceux qui croient que Luc a travaillé d'après Matthieu et Marc (Hug), ou d'après Matthieu seul (Griesbach, etc.). Mais, pour peu que Luc partageât l'opinion traditionnelle qui attribuait le premier évangile à l'apôtre Matthieu, il ne pouvait parler de cet écrit comme il le ferait ici. Car il oppose nettement aux *rédacteurs* de la tradition (les πολλοί, v. 1) les apôtres, qui en ont été les *auteurs* (v. 2). On peut affirmer, d'après le rapport du v. 2 au v. 1, que Luc ne connaissait pas un seul écrit évangélique émanant d'un apôtre. Quant à la collection des *Logia* (discours du Seigneur), que quelques-uns attribuent à Matthieu, elle ne serait pas exclue sans doute par les expressions de Luc. Car le terme de *diégèse* désigne un récit, une narration *historique*. Hug, dans le désir de sauver son hypothèse d'après laquelle Luc a employé Matthieu, a expliqué les v. 1 et 2 dans ce sens : « Plusieurs ont entrepris de composer des écrits évangéliques *semblables à ceux que nous ont légués* les apôtres. . . » Mais ce sens exigerait ὁποῖα (βιβλία), au lieu de καθώς [1], et n'a été admis par personne. — Quant à l'évangile de Marc, les expressions de Luc pourraient certainement convenir à cet écrit. Car, d'après la tradition, Marc a rédigé dans sa narration les récits d'un témoin oculaire, de saint Pierre. Mais on peut douter cependant que Luc eût employé le terme d'*entreprendre* en parlant d'un écrit qui est demeuré dans l'Eglise comme l'un des documents essentiels de la vie de Jésus. Au reste, l'exégèse seule pourra nous apprendre si Luc a réellement eu Marc sous les yeux sous sa forme actuelle ou sous une forme plus an-

[1] Thiersch, *Versuch*, etc., p. 211.

cienne. — Il me paraît donc vraisemblable que les ouvrages auxquels Luc fait allusion sont des écrits actuellement inconnus et perdus. Leur insuffisance les a condamnés à périr, à mesure que des écrits d'une valeur supérieure, tels que nos synoptiques, se sont répandus dans l'Eglise.

Quant à la question de savoir si Luc s'est servi de ces écrits et les a en quelque manière incorporés au sien, il ne s'explique pas lui-même là-dessus. Mais n'est-il pas vraisemblable que, les connaissant, il aura cherché à en tirer parti? Toute ressource devait lui paraître précieuse dans une œuvre dont il sentait si bien la gravité.

L'objet de ces narrations est désigné par des expressions qui ont quelque chose de solennel : « les événements qui se sont accomplis parmi nous. » πληροφορεῖν est un mot d'une composition et d'un sens analogues à τελεσφορεῖν *(conduire au terme, à maturité*, VIII, 14). Il signifie, quand il s'agit d'un *fait,* l'amener à son parfait accomplissement (2 Tim. IV, 5 : accomplir le ministère ; v. 17 : *accomplir* [achever de rendre] le *témoignage*), et quand il s'agit d'une *personne*, la faire parvenir à la plénitude intérieure, c'est-à-dire : à une conviction qui ne laisse plus chez elle aucune place au doute (Rom. IV, 21 ; XIV, 5 ; Hébr. X, 22, etc.). Avec un substantif tel que πράγματα, le second sens est inadmissible. Il a cependant été défendu par plusieurs Pères et quelques interprètes modernes, Bèze, Grotius, Olshausen, et Meyer qui conclut de 2 Tim. IV, 17 que πληροφορεῖσθαι peut s'appliquer aussi aux *choses* dans le sens d'*être cru*. Mais quand Paul dit : « Afin que le témoignage *fût accompli*, et que tous les gentils l'entendissent, » les derniers mots démontrent jusqu'à l'évidence qu'*accompli* signifie non *pleinement cru*, mais *pleinement rendu*. Ce terme, plus grave que le simple πληροῦν, est choisi ici à dessein, pour rappeler que ces événements n'ont pas été de simples accidents, mais

qu'ils accomplissaient un plan préconçu : c'était comme une mesure qui se comblait, la pensée divine qui s'exécutait. — Ce qui a sans doute conduit plusieurs interprètes à préférer le sens de : *pleinement crus*, c'est le régime : *parmi nous*. On se disait que les faits évangéliques s'étaient *accomplis* non pas seulement en présence des croyants, mais à la face du peuple juif et du monde entier. Il est vrai ; mais dès le commencement, Jésus ne s'était-il pas entouré d'un cercle de disciples, choisis pour être les témoins de sa vie ? C'est dans ce sens que Jean dit XX, 30 : « Jésus a fait beaucoup d'autres miracles *devant ses disciples,* » et I, 14 : Il a habité *parmi nous* (ἐν ἡμῖν), et nous avons vu sa gloire, » parole dans laquelle les derniers mots limitent le *nous* au cercle des croyants. Le sens est le même ici. Au v. 2, le sens du mot *nous* sera plus limité encore. Ici *nous* désigne l'Eglise avec les apôtres ; au v. 2, l'Eglise moins les apôtres. Bleek étend le sens du mot *nous*, dans le v. 1, à toute la génération contemporaine au dedans et au dehors de l'Eglise. Mais Luc, écrivant pour les croyants, ne peut guères dire *nous* dans un sens aussi général. — Dans cette expression : « les événements accomplis parmi nous, » l'auteur comprenait-il aussi le contenu du livre des Actes, et le préambule s'appliquait-il, dans sa pensée, aux deux écrits, tellement que les Actes ne seraient que le deuxième tome de l'évangile ? Le mot *parmi nous* s'expliquerait plus aisément dans ce cas ; et l'on pourrait être conduit à cette supposition par la mention des apôtres comme *serviteurs de la parole* (v. 2). Cependant, il n'est pas probable que Luc eût appliqué aux faits racontés dans les Actes les expressions de παράδοσις *tradition* (v. 2), et de κατήχησις, *enseignement* (v. 4). L'objet de la tradition apostolique et de l'instruction catéchétique ne pouvait être que l'histoire et les enseignements de Jésus. Il est donc impossible de conclure de ce préambule que,

quand Luc écrivait son évangile, il eût déjà en vue la composition du livre des Actes.

V. 2. La tradition émanant des apôtres a été, d'après le v. 2, la source commune de toutes les premières narrations écrites. L'exactitude générale de ces récits ressort du καθώς, *conformément à ce que*. Cette conjonction ne peut porter en effet que sur la notion principale du v. 1, *composer une narration*, et non sur l'idée secondaire πεπληροφορημένων, comme le veut Olshausen, qui entend : « pleinement crus conformément au récit des premiers témoins. » — Comme les deux substantifs, αὐτόπται et ὑπηρέται, *témoins* et *serviteurs*, ont chacun certaines déterminations qui leur appartiennent en propre (le premier : ἀπ' ἀρχῆς *dès le commencement*, et le second : γενόμενοι, *devenus*, et τοῦ λόγου, *de la parole*), la construction la plus simple nous paraît être d'envisager οἱ, *les*, comme un pronom et d'en faire le sujet de la proposition : *ceux* (les hommes dont l'indication va suivre). Ce sujet est déterminé par les deux substantifs suivants, qui font la fonction d'appositions, et qui indiquent la qualité en vertu de laquelle ces hommes sont devenus les auteurs de la tradition. 1. *Témoins dès le commencement*. Le mot ἀρχή, *commencement*, dans le contexte, ne peut se rapporter qu'à l'origine du ministère de Jésus, en particulier à son baptême, point de départ de *ces choses qui se sont accomplies parmi nous*. Comp. Act. I, 21. 22, pour le sens; et, pour l'expression, Jean XV, 27; XVI, 4. Olshausen veut étendre l'application de ce titre de *témoins dès le commencement* aux témoins de la naissance et de l'enfance de Jésus. Mais l'expression *devenus serviteurs de la parole* ne permet pas cette application. 2. *Serviteurs de la parole; serviteurs-devenus*, dit littéralement le texte. Cette expression fait contraste avec la précédente. Ces hommes ont commencé plus tard à être serviteurs de la parole; ils ne le sont *devenus* que depuis

la Pentecôte. C'est alors que leur rôle de *témoins* s'est transformé en celui de *prédicateurs*. Le sens est donc : « Ceux qui ont été témoins dès l'origine, et qui sont devenus plus tard serviteurs de la parole. » — Si l'on prend ainsi ὑπηρέται, *serviteurs*, comme seconde apposition de οἱ, parallèle à la première, il n'y a plus aucune difficulté à rapporter le complément τοῦ λόγου, *de la parole*, à ὑπηρέται, *serviteurs*, seul, et à prendre ce mot dans son sens ordinaire de *prédication évangélique*. Et par là tombe la raison qui a porté quelques Pères (Origène, Athanase) à donner au mot *parole* le sens, très-forcé dans ce contexte, de Verbe éternel (Jean I, 1). Ils ne trouvaient que ce moyen de faire dépendre ce complément simultanément des deux substantifs *témoins* et *serviteurs*. C'est le même motif qui a engagé Bèze, Grotius, Bleek à entendre ici le mot *parole* dans le sens où il est pris fréquemment : la *chose racontée* ; « témoins oculaires et serviteurs de l'histoire évangélique. » Mais dans les passages où le mot *parole* est pris dans ce sens, il est précisé par quelque détermination : ainsi, au v. 4, par la proposition relative, et Act. VIII, 21 ; XV, 6 (que cite Bleek), par un pronom démonstratif.

Avec le v. 3, nous arrivons à la proposition principale. Luc se met par le κἀμοὶ, *moi aussi* au même rang que ses devanciers. Pas plus qu'eux, il ne possède la connaissance de l'histoire évangélique, comme témoin ; il appartient à cette seconde génération des ἡμεῖς, *nous* (v. 2), qui est dépendante des narrations des apôtres. — Quelques Mss. de l'Itala ajoutent ici à *mihi : et spiritui sancto* (il m'a plu à moi *et au Saint-Esprit)* ; glose tirée d'Act. XV, 28, et qui montre bien dans quel sens la tradition s'est peu à peu altérée.

Tout en se mettant sur la même ligne que ses devanciers, Luc prétend cependant, vis-à-vis d'eux, à une certaine supériorité. Autrement, pourquoi ajouter à leurs écrits déjà

nombreux (πολλοί) un nouvel essai? Cette supériorité résulte de ce qu'il ne s'est pas borné à recueillir la tradition apostolique telle qu'elle circulait dans l'Eglise; il a pris, avant de la rédiger, des informations exactes, au moyen desquelles il a pu compléter, trier, coordonner les matériaux fournis par les narrations orales que ses devanciers s'étaient bornés à rédiger telles quelles. Le verbe παρακολουθεῖν, *suivre pas à pas*, n'est pas pris ici dans le sens littéral; ce sens obligerait à faire de πᾶσιν un masculin : *tous les apôtres,* et conduirait ainsi à une idée notoirement fausse; l'auteur ne pouvait avoir accompagné *tous* les apôtres! Il faut donc prendre ce verbe dans le sens figuré qu'il a fréquemment chez les classiques : *étudier une affaire point par point;* ainsi Demosth. *de coronâ* 53: παρακολουθηκὼς τοῖς πράγμασιν ἀπ' ἀρχῆς. Comp. 2 Tim. III, 10, où l'on voit la transition du sens purement littéral au sens figuré. Les πάντα, *toutes choses*, sont les événements rappelés (v. 1). Luc aurait pu mettre le participe à l'accusatif: παρακολουθηκότα; mais par là il n'aurait fait qu'indiquer la *succession* des deux actes, des informations prises et de la rédaction qui a suivi. Ce n'est point là sa pensée. Le datif fait des informations obtenues une qualité inhérente à sa personne et qui est sa qualification pour l'accomplissement de ce grand travail.

Les informations de Luc ont porté particulièrement sur trois points : 1. Il a cherché avant tout à remonter jusqu'à l'origine des faits, jusqu'au point de départ de cette *res christiana* qu'il voulait décrire. C'est là ce qu'exprime le mot ἄνωθεν, littéralement : *depuis tout en haut*. L'auteur se compare à un voyageur qui cherche à découvrir la source du fleuve pour le redescendre en le suivant dans tout son cours. C'est ce que ne faisait pas la tradition apostolique, telle qu'elle circulait dans l'Eglise; dominée par le but pratique de l'évangélisation, elle commençait avec le ministère de

Jean-Baptiste et par le baptême de Jésus. C'est sous cette forme que nous la trouvons rédigée dans l'évangile de Marc et résumée dans la prédication de Pierre chez Corneille et dans celle de Paul à Antioche de Pisidie (Act. X, 37 et suiv.; XIII, 23 et suiv.). L'auteur fait ici allusion aux récits renfermés dans les deux premiers chapitres de son évangile. — 2. Après être remonté jusqu'aux origines de l'histoire évangélique, il a cherché à en reproduire aussi *complètement* que possible tout le cours (πᾶσιν, *toutes choses,* tous les faits particuliers qu'elle renferme). La tradition apostolique avait probablement un caractère plus ou moins fragmentaire, les apôtres ne racontant pas à chaque fois la totalité des faits, mais seulement ceux qui répondaient le mieux aux circonstances dans lesquelles ils prêchaient. C'est ce qui est dit expressément de saint Pierre dans le témoignage de Papias ou du vieux presbytre qui lui sert de garant : πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας (il choisissait à chaque fois les faits appropriés aux besoins de ses auditeurs). De graves lacunes devaient aisément résulter de ce mode d'évangélisation. Par ce mot πᾶσιν, *toutes choses,* Luc fait probablement allusion à la partie de son évangile (IX, 51-XVIII, 14), qui enrichit la tradition, telle que nous la trouvons rédigée dans nos deux premiers synoptiques, d'un grand nombre de faits et de discours nouveaux et du récit d'une longue course d'évangélisation probablement omise jusqu'à Luc dans la narration publique. — 3. Il a cherché à rendre à l'histoire évangélique ce caractère d'*exactitude* et de précision qui manque naturellement à la tradition après qu'elle a été colportée pendant quelque temps de bouche en bouche. On sait combien promptement, dans de pareils récits, les traits caractéristiques s'effacent et les faits se transposent. Il faut ensuite un travail assidu et très-scrupuleux pour remettre les pierres de l'édifice à leur

place et leur rendre leurs formes exactes et leurs vives arêtes. Or le troisième évangile se distingue précisément, comme nous le verrons, par l'effort constant de retracer le développement continu, progressif de l'œuvre de Jésus, de montrer l'enchaînement des faits, de replacer chaque discours dans son cadre historique et d'en rétablir exactement la teneur.

Au moyen de ces informations portant sur les trois points indiqués, l'auteur espère s'être mis en état de tracer un *tableau suivi* qui reproduira le cours réel des faits : καθεξῆς γράψαι, *écrire par ordre*. Il est impossible dans ce contexte d'entendre ce mot *par ordre* dans le sens d'un classement systématique, comme le veut Ebrard; ce terme doit désigner ici un ordre chronologique. — Le terme καθεξῆς ne se trouve dans le N. T. que chez Luc.

V. 4. Et quel est le but du travail ainsi conçu? Affermir chez Théophile et les lecteurs la foi à la réalité de cette histoire extraordinaire. — Sur Théophile, voir Introd. § 3. — L'épithète κράτιστος est appliquée plusieurs fois, dans les écrits de Luc, à de hauts employés romains, tels que Félix et Festus. Act. XXIII, 26; XXIV, 3; XXVI, 25. Elle se rencontre fréquemment dans les médailles du temps. Luc tient à montrer à son patron et ami, qu'il n'oublie point le rang élevé qu'il occupe. Mais, dans sa pensée, une fois suffit. Il ne juge pas nécessaire de répéter cette forme un peu cérémonieuse au commencement du livre des Actes. — L'œuvre exécutée sur le plan indiqué doit donner à Théophile le moyen de constater, de *toucher au doigt* (ἐπι-γινώσκειν) la *stabilité inébranlable* (ἀσφάλειαν) des enseignements qu'il a précédemment reçus. La construction de cette dernière phrase a été comprise de trois manières. La plus compliquée est de sous-entendre un second περί : τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχήθης; la seconde, plus simple, adoptée

par Bleek, est de faire déprendre περί, non de ἀσφάλειαν, mais de κατηχήθης : τὴν ἀσφάλειαν τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχήθης. Mais l'exemple κατηχήθησαν περί σου (Act. XXI, 21), que cite Bleek, n'est point analogue ; car là le régime de περί est personnel : « ils ont été informés *à ton égard*. » La construction la plus simple en soi est celle-ci : τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων οὓς κατηχήθης, la certitude touchant les enseignements que... Comp. pour cette forme κατηχεῖσθαί τι Act. XVIII, 25 ; Gal. VI, 6. — Le terme κατηχεῖν, faire pénétrer un son dans les oreilles, et par-là même un fait, une idée dans l'esprit, peut signifier simplement que la nouvelle des grands événements dont parle Luc était parvenue jusqu'à Théophile par le bruit public (Act. XXI, 21. 24) ; ou bien il peut désigner un *enseignement* proprement dit, comme Rom. II, 18 ; Act. XVIII, 25 ; Gal. VI, 6 ; ni les expressions, ni le contexte ne me paraissent offrir des motifs de décision suffisants. Peut-être la vérité est-elle entre les deux opinions extrêmes. Théophile avait pu s'entretenir avec des évangélistes chrétiens, sans recevoir un enseignement catéchétique proprement dit, comme celui qui se donnait souvent à l'occasion de la fondation d'une église (Thiersch, *Versuch*, p. 122 et suiv.) ; alors il s'était adressé à Luc dans le but d'obtenir par ses soins quelque chose de plus complet. — Le mot ἀσφάλειαν est renvoyé à la fin, pour faire ressortir énergiquement cette idée de la certitude inébranlable des faits évangéliques.

La question la plus délicate est celle de savoir si le terme λόγοι, que nous avons traduit par *enseignements*, se rapporte uniquement ici au contenu historique de l'évangile, ou bien aussi au *sens* religieux des faits tel qu'il ressort de la narration qui va suivre. Dans le premier cas, Luc voudrait dire simplement que la certitude de chaque fait particulier ressortira de sa relation avec l'ensemble, lequel ne saurait na-

turellement être inventé. Un fait extraordinaire qui, présenté isolément, paraît impossible, devient naturel, rationnel, quand il prend place dans l'ensemble bien avéré auquel il appartient[1]. A la rigueur, ce sens pourrait suffire. Mais si nous cherchons à nous identifier complètement avec la pensée de l'auteur, ne verrons-nous pas dans ces *enseignements* dont il parle, quelque chose de plus que la simple narration des faits? Le passage 1 Cor. XV, 1-4, ne montre-t-il pas combien, dans les instructions apostoliques, le commentaire religieux était inséparable du texte historique? N'était-ce pas en vue de la foi que les faits étaient racontés dans l'évangélisation, et l'assimilation de la foi n'exige-t-elle pas l'exposé du sens et de la valeur des faits? Les enseignements déjà reçus par Théophile désignent donc sans doute l'histoire évangélique, mais non comme isolée de son interprétation religieuse; et, puisqu'il s'agit ici d'un lecteur appartenant au cercle des chrétiens d'origine païenne, la signification donnée à cette histoire ne pouvait être autre que ce double principe de l'universalité et de la gratuité du salut qui faisait le fond de ce que Paul appelle *son évangile*. Raconter donc le fait chrétien de manière à montrer que, dès le point de départ, l'œuvre et la prédication de Jésus lui-même n'avait pas eu d'autre sens, voilà ce que voulait Luc. C'était le seul moyen de faire reposer l'enseignement évangélique, tel que le formulait saint Paul, sur

[1] Les missionnaires catholiques Huc et Gabet, dans leur *Voyage en Tartarie* (t. II, p. 136), racontent ce qui suit : « Nous avions adopté [vis-à-vis des prêtres bouddhistes au milieu desquels ils vivaient] un mode d'enseignement tout à fait historique.... Des noms propres et des dates bien précises leur faisaient beaucoup plus d'impression que les raisonnements les plus logiques.... L'enchaînement qu'ils remarquaient dans l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament était pour eux une démonstration. » N'est-ce pas là le καθεξῆς γράψαι ἵνα ἐπιγνῷς ... τὴν ἀσφάλειαν?

une base inébranlable. Par là cet apôtre cessait de paraître un novateur; il devenait le fidèle continuateur de Jésus. Ecrire un évangile à ce point de vue, c'était glisser sous le vaste édifice ecclésiastique élevé par le travail de Paul le seul fondement qui pût à la longue l'empêcher de crouler. Car tout ce qui ne part pas de Jésus dans l'Eglise n'y a qu'une place usurpée, et par conséquent transitoire. Il en serait ainsi du spiritualisme même de saint Paul, s'il ne procédait pas de Jésus-Christ. De là il ne résulte pas, assurément, que les actes et les paroles de Jésus que racontera saint Luc, et dans lesquels se manifestera la tendance universaliste de l'Evangile, auront été inventés ou modifiés par lui dans un intérêt de tendance. Ne lui importe-t-il pas au contraire de prouver à ses lecteurs que cette tendance n'est point une importation de Paul dans l'Evangile, mais qu'elle se déduit légitimement de l'œuvre et de l'enseignement de Jésus-Christ? La vérité intrinsèque de cette prétention sera mise d'ailleurs à l'abri de tout soupçon, si nous venons à constater, d'un côté, que l'auteur n'a nullement cherché à mutiler le récit en supprimant les faits d'où pourrait ressortir une tendance différente de celle qu'il avait à cœur de justifier; de l'autre, que la tendance qu'il favorise est inhérente au cours des faits eux-mêmes.

Si nous avons bien saisi le sens des derniers mots du prologue, nous devons nous attendre à trouver dans le troisième évangile le pendant du premier. Comme celui-ci est le *Traité du droit de Jésus à la souveraineté messianique sur Israël,* celui-là sera le *Traité du droit des païens à participer au royaume messianique fondé par Jésus.*

Au point de vue de l'historiographie évangélique primitive, nous pouvons tirer de ce préambule quatre données importantes : 1. La source commune, d'où sont provenus les premiers récits écrits dans lesquels a été formulée l'his-

toire du ministère de Jésus, est le témoignage oral des apôtres, cette διδαχή τῶν ἀποστόλων dont il est parlé Act. II, 42, comme de l'aliment journalier distribué par eux à l'Eglise naissante. — 2. Le travail de rédaction de cette tradition apostolique commença de bonne heure, déjà à l'époque de transition entre la première et la seconde génération chrétienne; et de nombreux auteurs s'y livrèrent en même temps. Rien dans le texte de Luc ne nous autorise à penser, avec Gieseler, que ce travail n'eut lieu que chez les Grecs. Dès les temps les plus reculés, l'art de l'écriture était répandu chez les Juifs; les enfants mêmes n'y étaient pas étrangers (Juges VIII, 14). — 3. En composant son évangile, Luc n'était plus uniquement en face de la tradition apostolique circulant sous forme orale dans les églises; il la possédait déjà rédigée dans un assez grand nombre de ces écrits primitifs; ce qui constitue déjà deux sources distinctes. — 4. Mais il ne s'est pas contenté de ces deux moyens; il y a ajouté des investigations personnelles destinées à compléter, à rectifier et à ordonner les matériaux qu'il puisait à ces deux sources.

Après avoir recueilli ces données très-précises, il ne reste plus qu'à examiner si elles renferment les éléments nécessaires pour résoudre le problème de l'origine de nos synoptiques, celui de la composition de norte évangile en particulier. C'est ce que nous ferons dans la conclusion de l'ouvrage.

PREMIÈRE PARTIE

LES RÉCITS DE L'ENFANCE

I, 5-II, 52.

Le premier et le troisième évangile s'ouvrent l'un et l'autre par un cycle de récits relatifs à la naissance et à l'enfance de Jésus. Ces récits ne paraissent pas avoir fait partie de la tradition léguée à l'Eglise par les apôtres (v. 2). Du moins ni l'évangile de Marc, le document qui paraît reproduire sous la forme la plus adéquate le type de la prédication primitive, ni l'échantillon le plus ancien que nous possédions de cette première évangélisation, le discours de Pierre chez Corneille (Act. X, 37-48), ne remontent au-delà du ministère de Jean-Baptiste et du baptême de Jésus. Cela tient sans doute à ce que la prédication apostolique avait uniquement un but d'édification. Elle était destinée à fonder la foi; et pour cela les apôtres n'avaient autre chose à faire qu'à rendre témoignage de ce qu'ils avaient *eux-mêmes* vu et entendu pendant qu'ils avaient été avec Jésus (Jean XV, 27; Act. I, 21-22).

Mais ces faits par lesquels commençait cette prédication supposaient des circonstances antérieures. Des événements si extraordinaires, s'ils étaient réels, ne pouvaient être survenus sans préparation. Ce Jésus, que Marc lui-même désigne dès l'abord (I, 1) comme *le Fils de Dieu,* ne pouvait être tombé du ciel, comme un homme fait, à l'âge de 30 ans. Comme le botaniste, après avoir admiré une fleur nouvelle,

fouille le sol pour extraire les racines de cette plante dont le vulgaire se contente de contempler la corolle, ainsi parmi les croyants, chez les Grecs surtout, devaient se trouver des esprits réfléchis — Luc et Théophile en sont des représentants — qui éprouvaient le besoin de compléter ce qui manquait aux récits des témoins officiels du ministère de Jésus, relativement aux origines de cette histoire.

L'intérêt historique lui-même, éveillé par la foi, devait tendre à dissiper l'obscurité qui enveloppait la première apparition d'un être aussi exceptionnel que celui qui était l'objet de la tradition évangélique. A mesure que le premier élan de la foi faisait place au travail de la réflexion, à l'époque de transition de la première à la seconde génération de chrétiens, ce besoin dut se faire sentir avec une vivacité croissante. Luc s'est efforcé de le satisfaire dans ses deux premiers chapitres. Il est évident que le contenu de cet *Evangile de l'enfance* ne provient ni de la tradition apostolique (v. 2), ni de l'un des nombreux écrits auxquels il a été fait allusion (v. 1), mais qu'il est dû aux renseignements particuliers qu'avait recueillis Luc. C'est à ces deux chapitres spécialement que Luc fait allusion dans le v. 3 du prologue (ἄνωθεν, *dès l'origine*).

Un besoin analogue doit s'être fait sentir, probablement à la même époque, dans le monde judéo-chrétien; seulement il partait d'un autre principe. Il ne s'agissait pas ici de la satisfaction du sens historique. La préoccupation de la question messianique, dans ces cercles-là, dominait tout. On voulait donc savoir si dès le commencement l'enfant n'avait pas été divinement signalé, aussi bien que plus tard l'homme fait, comme le Messie. Les deux premiers chapitres de saint Matthieu sont manifestement destinés à répondre à ce besoin.

L'on s'explique ainsi naturellement l'extension de l'histo-

riographie évangélique aux premiers commencements de la vie de Jésus, et cela dans les deux directions différentes que l'on remarque dans nos deux évangiles.

Mais ne résulte-t-il pas de là des conséquences peu favorables à la vérité des récits compris dans ces deux cycles, Luc I-II et Matth. I-II? En effet : 1. Il manque à ces récits de l'enfance la garantie du témoignage apostolique. 2. Les besoins que nous avons constatés ont facilement pu mettre en activité l'imagination chrétienne, et, à défaut d'histoire positive, travailler à se satisfaire par la légende. C'est ainsi que ces récits sont envisagés, non seulement par Strauss ou Baur, mais même par des hommes tels que Meyer, Weizsäcker, Keim, qui, en général ne se montrent pas partisans de l'interprétation mythique. Ce qui rend à leurs yeux ces récits suspects, c'est leur caractère poétique et le merveilleux qui y abonde (grand nombre d'apparitions d'anges et de songes prophétiques); c'est le silence complet des autres écrits du N. T. sur la naissance miraculeuse (chez Paul et Jean eux-mêmes); ce sont certains faits de l'histoire subséquente (incrédulité des frères de Jésus et de sa propre mère), qui paraissent incompatibles avec les circonstances miraculeuses de cette naissance; ce sont les contradictions entre Matthieu et Luc sur plusieurs points importants; ce sont enfin les erreurs historiques que l'on peut constater dans le récit de Luc en le comparant avec les données de l'histoire juive et romaine.

Nous ne pourrons examiner toutes ces raisons qu'à la suite de l'étude détaillée des textes. Quant à la manière dont il fut satisfait aux besoins que nous avons signalés, nous ferons observer : 1. Qu'il est naturel de supposer que, puisqu'il s'agissait ici d'une matière sacrée pour les écrivains et pour l'Eglise, avant de recourir à la fiction, on aura commencé par employer le procédé, plus simple et plus

respectueux, de l'investigation historique. Ce n'est que plus tard, lorsque les résultats obtenus par ce moyen n'auront plus suffi à la curiosité et à une foi déjà viciée dans son principe, que l'invention sera venue en aide à l'histoire. Les évangiles apocryphes, qui commencent déjà avec la fin du premier siècle, signalent le moment où s'opéra cette évolution. Luc, si nous nous fions à son préambule, appartient encore à la première période, celle de l'investigation. — 2. Il est évident que Luc lui-même, sur l'autorité des informations qu'il avait prises, a cru à la réalité des faits qu'il rapporte dans ses deux premiers chapitres, aussi fermement qu'à celle de tout le reste de l'histoire évangélique. Une foule de traits impriment à sa narration le caractère strictement historique : l'éphémérie d'Abia, la ville de Galilée appelée Nazareth, la ville des montagnes de Juda où habitent les parents de Jean-Baptiste, le cens de Quirinius, les 84 années de veuvage d'Anne la prophétesse, la croissance physique et morale de Jésus, enfant et jeune homme, son retour et son établissement à Nazareth ; tous ces détails ne permettent pas de douter du sens complétement historique que l'auteur lui-même attachait à ces récits. Si donc cette partie manque de l'autorité du témoignage apostolique, elle a pour garants la conviction religieuse de l'auteur et le compte qu'il pouvait se rendre de la valeur des sources orales ou écrites auxquelles il avait puisé la connaissance de ces faits.

L'évangile de l'enfance comprend chez Luc sept récits :

1° L'annonce de la naissance du précurseur : I, 5-25; 2° L'annonce de la naissance de Jésus : I, 26-38; 3° La visite de Marie à Elisabeth : I, 39-56. — Ces trois récits forment un premier cycle.

4° La naissance du précurseur : I, 57-80; 5° La naissance de Jésus : II, 1-20; 6° La circoncision et la présentation de

Jésus : II, 21-40. — Ces trois récits forment un second cycle.

7° Le premier voyage de Jésus à Jérusalem : II, 41-52. — Ce septième récit est comme le couronnement des deux cycles précédents.

PREMIER RÉCIT

I, 5-25.

Annonce de la naissance de Jean-Baptiste.

Les premiers mots de la narration nous ramènent du milieu grec, où nous avait transportés le prologue, en plein monde juif. Le style lui-même change de caractère. Dès le v. 5, il est tellement saturé d'araméismes, que le contraste qui en résulte avec les quatre versets précédents, nous force à admettre ou que l'auteur modifie artificiellement sa langue pour l'adapter à son sujet, et fait du pastiche, — un procédé aussi raffiné est peu vraisemblable, — ou qu'il travaille sur des documents antiques dont il tient à conserver aussi fidèlement que possible le coloris araméen. Cette seconde supposition nous paraît la seule admissible. Mais elle peut revêtir deux formes. Ou bien l'auteur copie simplement un document grec qui avait déjà ce caractère hébraïsant qui nous frappe ; ou bien son document est en langue araméenne, et il le traduit lui-même en grec. Bleek soutient la première manière de voir. Nous examinerons au v. 78 du ch. I sa principale preuve. Comme toutes les particularités les plus caractéristiques du style de Luc se retrouvent dans ces deux chapitres, la seconde alternative est rendue par cette circonstance plus probable. — Mais on demande, dans ce cas, pourquoi Luc, traduisant de l'araméen, n'a pas reproduit

son document dans un grec plus pur, comme il eût pu le faire; comp. v. 1-4. Et on lui reproche sa servilité de traducteur. — C'est absolument comme si l'on voulait reprocher à M. de Barante d'avoir conservé aussi fidèlement que possible, dans son histoire des Ducs de Bourgogne, le style des anciennes chroniques dans lesquelles il puisait le contenu de ses récits; ou à M. Augustin Thierry, de « s'être tenu aussi près qu'il lui a été possible du langage des anciens historiens [1]. » Bien loin de mériter les reproches de ses critiques, Luc s'est montré un homme d'un goût exquis, en conservant à son récit toute la saveur des documents qu'il exploitait, et en profitant de la souplesse incomparable de la langue grecque pour reproduire, dans toute leur pureté de fond et de forme, et décalquer en quelque sorte les précieux documents tombés entre ses mains.

Ce premier récit nous retrace : I. L'épreuve de Zacharie et d'Elisabeth (v. 5-7). II. La promesse de la délivrance (v. 8-22). III. L'accomplissement de cette promesse (v. 23-25).

I. *L'épreuve :* v. 5-7 [2]. — Depuis 400 ans les communications directes entre l'Eternel et son peuple avaient cessé. Aux longues semailles patriarcales, mosaïques, prophétiques, avait succédé une période de moisson. Une nouvelle époque de semailles, la seconde et dernière phase de la révélation divine, allait s'ouvrir; cette fois, Dieu s'adressait au monde entier. Mais quand Dieu commence une œuvre nouvelle, il ne rompt pas dédaigneusement avec l'instrument qui a concouru à l'œuvre passée. Comme c'est du fond d'un couvent qu'au moyen-âge il tirera le réformateur de

[1] *Histoire de la conquête d'Angleterre, etc.* Introd., p. 9.

[2] V. 5. ℵBCDLXZ quelques Mnn. : γυνη αυτω, au lieu de η γυνη αυτου que lisent avec T. R. 15 Mjj. les Mnn. Syr. Itplerique. — V. 6. ℵBCX : εναντιον, au lieu d'ενωπιον que lisent avec T. R. 18 Mjj. les Mnn.

l'Eglise, c'est des entrailles du sacerdoce israélite qu'il fait maintenant surgir celui qui doit initier le monde à la rénovation qui se prépare. C'est le temple lui-même, le centre de la théocratie, qui devient le berceau de l'alliance nouvelle, du culte en esprit et en vérité. Tout est donc d'une divine convenance dans le choix des personnages et du théâtre de la scène qui va suivre.

Les *jours d'Hérode* (v. 5) désignent le temps du règne de ce prince. Cette donnée concorde avec Matth. II, 1 et suiv. où la naissance de Jésus est aussi placée sous le règne d'Hérode. On peut conclure de Matth. II, 19, que cette naissance arriva tout à la fin de ce règne. D'après Josèphe, la mort d'Hérode doit avoir eu lieu au printemps de l'an 750 U. C. Jésus serait donc né au plus tard en 749 ou tout au commencement de 750. Il résulte de là qu'au V^e^ siècle notre ère a été fixée quatre ans trop tard, pour le moins.

Le titre de *roi de Judée* avait été décerné à Hérode par le sénat à la recommandation d'Antoine et d'Octave. — La *classe d'Abia* était la huitième des vingt-quatre classes ou *éphémérie*s dans lesquelles était réparti le collége des prêtres depuis David (1 Chron. XXIV, 10). Chacune de ces classes fonctionnait pendant huit jours, d'un sabbat à l'autre, une fois tous les six mois (2 Rois XI, 9). Ἐφημερία, proprement : *service quotidien ;* de là : tour de rôle, revenant à jour fixe ; de là enfin : le groupe de personnes soumis à cette rotation. Comme l'on sait que le jour de la destruction du temple de Jérusalem fut le 9^e^ du 5^e^ mois de l'an 823 U. C., c'est-à-dire le 4 août de l'an 70 de notre ère, et comme, d'après le Talmud, c'était la 1^re^ éphémérie qui était de service ce jour-là, on peut calculer, en rétrogradant, que dans l'année qui doit avoir précédé celle de la naissance de Jésus, c'est-à-dire probablement en 748, l'éphémérie d'Abia fut de service la semaine du 17 au 23 avril et celle

du 3 au 9 octobre. Jean-Baptiste serait donc né neuf mois après l'une de ces deux dates, et Jésus six mois plus tard, par conséquent au mois de juillet 749 ou au mois de janvier 750 [1]. Néanmoins dans ce calcul de *l'époque* de l'année où doivent être placées les naissances de Jean et de Jésus, tout dépend de la détermination de l'année même de la naissance de Jésus. Or c'est là une question qui n'est point encore sûrement résolue.

Le coloris hébraïque du style ressort particulièrement : 1° de l'expression ἐν ταῖς ἡμέραις (בימי); 2° de la juxtaposition des propositions au moyen de la particule καί, au lieu de la construction syntactique grecque par les pronoms relatifs et les conjonctions ; 3° de l'emploi du verbe ἐγένετο dans le sens de ויהי. Le sujet de ἐγένετο n'est pas, comme on le croit d'ordinaire, le mot ἱερεύς, mais plutôt le verbe ἦν qui doit être sous-entendu dans les trois propositions suivantes. (Comp. v. 8 : ἐγένετο ἔλαχε). — La leçon alex. γυνὴ αὐτῷ, qui est plus rude et plus hébraïque que ἡ γυνὴ αὐτοῦ, est probablement la vraie. — Le terme *justes* (v. 6) indique la conformité générale de la conduite aux préceptes divins ; cette qualité n'exclut point absolument le péché. (Comp. v. 18-20). Elle suppose seulement que l'homme reconnaît humblement son péché et s'efforce de le réparer et de le combattre par les moyens fournis d'en-haut. — La leçon byz. ἐνώπιον, *en présence, sous les yeux de,* paraît préférable à celle des alexandrins ἐναντίον, *en face de.* Dieu et l'homme ne peuvent être représentés comme étant *en face l'un de l'autre,* dans ce passage où il s'agit du jugement de Dieu sur l'homme (voir à v. 8). Ἐνώπιον répond à לפני et fait ressortir la réalité *intérieure* de cette justice. — Les deux termes ἐντολαί et δικαιώματα, *commandements* et *ordonnances,* ont été distin-

[1] Wieseler, *Chronolog. Synopsis der vier Evang.*, p. 141-145.

gués de diverses manières. Le premier nous paraît se rapporter aux principes les plus généraux de la loi morale, au Décalogue, par exemple; le second, à la multitude des ordonnances lévitiques particulières. Δικαίωμα proprement : ce que Dieu a déclaré juste. — Comme l'expression *devant Dieu* fait ressortir la vérité intérieure de cette justice, la suivante : *marchant dans...* en signale la parfaite fidélité pratique. Le terme *irréprochables* n'exclut pas plus le péché ici que Phil. III, 6. La description bien connue Rom. VII explique le sens dans lequel il faut prendre ce mot. Le germe de la convoitise peut exister dans le cœur même sous l'enveloppe de l'obéissance extérieure la plus complète.

V. 7. Au sein de cette famille vraiment théocratique et digne de la bénédiction divine, se faisait sentir un vide douloureux. La privation d'enfants était une épreuve d'autant plus sensible en Israël que la stérilité passait chez les Juifs pour une marque du mécontentement divin, d'après Gen. II. — Καθότι ne signifie pas précisément *parce que,* mais : *conformément à ce que.* C'est un des termes qui, dans le N. T., ne se rencontrent que dans les écrits de Luc (XIX, 9, et quatre fois dans les Actes). Si donc, comme le veut Bleek, Luc avait déjà trouvé ces récits rédigés en grec, il faudrait pourtant admettre qu'il en a modifié le style. — La dernière proposition ne paraît pas pouvoir dépendre de καθότι, *vu que;* car il ne serait pas logique de dire : « *Ils n'avaient pas d'enfants* . . . , vu qu'ils étaient tous deux avancés en âge ! » Aussi plusieurs font-ils de ces derniers mots une principale. Mais cependant la position du verbe ἦσαν à la fin de la phrase porte plutôt à faire dépendre encore cette phrase de καθότι. Pour cela, il suffit de suppléer une idée : « Ils n'avaient pas d'enfants, *et ils ne conservaient que peu d'espoir d'en avoir,* vu que... » — L'expression προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν est purement hébraïque (Gen. XVIII, 11; XXIV, 1; Jos. XIII, 1; 1 Rois I, 1 : בוא בימים).

II. *La promesse de délivrance:* v. 8-22. Ce morceau comprend: 1. v. 8-17: la promesse elle-même; 2. v. 18-22: la manière dont elle est reçue.

1. Le récit de la promesse renferme: l'apparition (v. 8-12) et le message (v. 13-17) de l'ange.

L'apparition de l'ange: v. 8-12[1]. — Le parfum devait être offert selon la loi (Ex. XXX, 7-8) chaque matin et chaque soir. La prière du peuple avait lieu trois fois par jour, à 9 heures du matin (Act. II, 15?), à midi (Act. X, 9), et à 3 heures du soir (Act. III, 1; X, 30). Le premier et le dernier de ces actes de prière publique coïncidaient avec l'offrande du parfum (Josèphe, *Antiq.* XIV, 4, 3). — Dans la construction ἐγένετο ἔλαχε (v. 8), le sujet du premier verbe est l'acte indiqué par le second. — Ἔναντι, *en face de,* convient ici; car l'officiant joue un rôle *vis-à-vis de* la divinité. On peut rapporter les mots: *selon l'usage établi parmi les sacrificateurs* (v. 8), ou au tour de rôle établi entre les classes (v. 8), ou à l'emploi du sort admis pour la répartition des fonctions dans chaque journée. Dans les deux cas, l'emploi assez extraordinaire du sort méritait d'être mentionné. Le rapport de ces mots à ce qui précède nous paraît plus naturel; nous les envisageons comme une simple amplification de ἐν τῇ τάξει: «l'ordre de sa classe, conformément à l'usage de la sacrificature.» — Sur l'emploi du sort Oosterzee remarque avec raison qu'il provenait de ce que rien, dans le service du sanctuaire, ne devait être laissé à l'arbitraire humain. La fonction d'offrir le parfum, qui ouvrait au prêtre l'entrée du Lieu saint, était envisagée comme la plus honorable. Aussi, d'après le Talmud, le prêtre qui l'avait obtenue, n'était-il pas admis à tirer au sort une seconde fois

[1] V. 8. Les Mnn. varient entre εναντι et εναντιον. — V. 10. ℵ B E et 13 Mjj. placent του λαου entre ην et προσευχομενον, tandis que T. R. avec A C D K Π le placent avant ην.

dans la même semaine. — Εἰσελθών, *étant entré*; là était l'honneur! Ce fait était en même temps la condition de toute la scène suivante. Et c'est certainement là la raison pour laquelle ce détail qui s'entendait proprement de lui-même est si expressément relevé. Meyer et Bleek, n'ayant pas saisi cette intention, ont trouvé ici une inexactitude d'expression et admis qu'avec l'infinitif θυμιᾶσαι l'auteur passe, par anticipation, de la *notion* du fait à sa réalisation historique. Cela n'est point nécessaire ; εἰσελθών est un plus-que-parfait par rapport à θυμιᾶσαι : « Il lui échut d'offrir le parfum *après être entré*. » Le terme ναός, *temple*, désigne l'édifice probement dit, en opposition aux divers parvis ; et le complément κυρίου, *du Seigneur*, met en relief la qualité en vertu de laquelle le Seigneur va se manifester dans cette maison.

Le v. 10 rappelle une circonstance qui fait ressortir la solennité du moment, comme la précédente faisait ressortir celle du lieu: La prière du peuple, rassemblé dans le parvis, accompagnait l'offrande du parfum. Il y avait une relation étroite entre ces deux actes. L'un était la prière typique, idéale, et par là même parfaitement pure; l'autre, la prière réelle, mais inévitablement imparfaite et souillée. La première couvrait la seconde de sa sainteté; la seconde communiquait à la première la réalité, la vie. Elles se complétaient ainsi l'une l'autre; de là leur simultanéité obligée et leur rapport de connexion mutuelle exprimé énergiquement par le datif τῇ ὥρᾳ. La leçon qui place τοῦ λαοῦ entre ἦν et προσευχόμενον fait mieux ressortir l'idée essentielle de la proposition renfermée dans ce participe.

V. 11. C'est ici que commence, avec l'apparition de l'ange, ce caractère merveilleux du récit qui le rend suspect à la critique. Et si vraiment l'économie chrétienne n'était que le développement naturel de la conscience humaine progres-

sant par ses propres lois, il faudrait sans hésiter rejeter comme fictif cet élément surnaturel, et en même temps tout ce qui y est homogène dans l'évangile. Mais si le christianisme est un *commencement à nouveau* (Verny) dans l'histoire, la seconde et définitive création de l'homme, il est naturel que cette intervention en grand soit accompagnée d'une série d'interventions particulières. Cela est même nécessaire. Car comment les représentants de l'ordre aucien, qui doivent coopérer à l'œuvre nouvelle, y seraient-ils initiés et rattachés autrement que par ce moyen? — D'après l'Ecriture, nous sommes environnés d'anges (2 Rois VI, 17; Ps. XXXIV, 8), dont Dieu se sert pour nous défendre; mais, dans notre état ordinaire, nous manquons du sens nécessaire pour percevoir leur présence. Il faut, pour cela, un état de réceptivité particulier. Cet état existait chez Zacharie en ce moment. Il y avait été préparé par la solennité du lieu, par la sainteté de la fonction qu'il allait remplir, par sa sympathie, vivement réveillée, pour tout ce peuple qui demandait au ciel la délivrance nationale, enfin par le sentiment de sa propre épreuve domestique, dont la grâce qui lui était faite devait raviver en lui le douloureux sentiment. Sous l'empire de toutes ces circonstances réunies, le sens interne qui met l'homme en contact avec le monde supérieur s'était éveillé chez lui. Mais la nécessité de cette prédisposition intérieure ne prouve en aucune façon que la vision de Zacharie n'ait été que le résultat d'un état de surexcitation morale. Plusieurs détails du récit rendent d'ailleurs cette explication inadmissible, en particulier ces deux : la difficulté avec laquelle Zacharie ajoute foi à la promesse qui lui est faite, et le châtiment physique qui lui est infligé pour son incrédulité; ces faits rendent dans tous les cas une explication simplement psychologique impossible, et obligent celui qui nie l'objectivité de l'apparition à se jeter dans

l'interprétation mythique. — On pourrait envisager le terme ἄγγελος κυρίου, *ange du Seigneur*, comme une espèce de nom propre, et traduire *l'ange du Seigneur*, malgré l'absence de l'article. Mais comme, une fois ce personnage introduit, le mot ange est précédé de l'article (v. 13), il est plus naturel de traduire ici *un ange*. — L'entrée du temple étant tournée du côté de l'orient, Zacharie, en entrant, avait à sa droite la table des pains de proposition, placée au nord, à sa gauche le chandelier placé du côté du sud, et en face de lui l'autel d'or qui occupait le fond du Lieu saint, devant le voile suspendu entre cette partie du sanctuaire et le Lieu très-saint. — L'expression : *à droite de l'autel,* doit être expliquée au point de vue de Zacharie ; l'ange se tenait donc entre l'autel et la table des pains. — La frayeur de Zacharie provient du sentiment du péché qui se réveille immédiatement dans la conscience humaine, lorsqu'une manifestation surnaturelle la met en contact direct avec le monde divin. L'expression φόβος ἐπέπεσεν est hébraïque (Gen. XV, 12). — Etait-ce le matin ou le soir? Meyer conclut de la relation entre l'entrée de Zacharie dans le temple et le tirage au sort (v. 9), que c'était le matin. Cette preuve est peu concluante. Néanmoins la supposition de Meyer est bien en soi la plus vraisemblable.

Le message de l'ange: v. 13-17 [1]. «*Mais l'ange lui dit: Ne crains point, Zacharie, parce que ta prière a été exaucée; et ta femme Elisabeth t'enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jean.* 14 *Et il sera pour toi un sujet de joie et d'allégresse, et beaucoup se réjouiront de sa naissance.* 15 *Car il sera grand devant le Seigneur ; et il ne boira ni vin ni cervoise; et il sera rempli du Saint-Esprit dès le*

[1] V. 14. Au lieu de γεννησει que lit T. R. avec GXΓ plusieurs Mnn., tous les autres lisent γενεσει. — V. 17. BGLV: προσελευσεται, au lieu de προελευσεται que lit T. R. avec 15 Mjj., etc.

sein de sa mère. 16 *Et il ramènera un grand nombre des enfants d'Israël au Seigneur leur Dieu.* 17 *Et il marchera devant lui avec l'esprit et la force d'Elie pour ramener les cœurs des pères vers les enfants, et les rebelles à la sagesse des justes, afin de préparer au Seigneur un peuple bien disposé.* »

L'ange commence par rassurer Zacharie (v. 13); puis il décrit la personne du fils de Zacharie (v. 14-15) et sa mission (v. 16 et 17).

Au v. 13, l'ange apprend à Zacharie que ce n'est point ici un message de jugement, mais de grâce; comp. Dan. X, 12. — La prière de Zacharie, à laquelle l'ange fait allusion serait, selon plusieurs, la demande de la venue du Messie. C'est, dit-on, la seule préoccupation digne d'un sacrificateur, en un tel lieu et dans un pareil moment. Mais ce qui précède (v. 7) n'est nullement favorable à cette explication; et ce qui suit (v. 13^{b}) pas davantage; car le sens du καί est bien certainement celui-ci : « *Et ainsi* ta femme Elisabeth . . . » Bien plus, les deux pronoms personnels σοῦ et σοί : « *ta* femme *t'*enfantera . . . , » ainsi que le σοί, *pour toi* (v. 14), démontrent positivement le caractère tout personnel de la prière et de l'exaucement. L'objection que, d'après le v. 7, il ne pouvait plus s'attendre à avoir un enfant, ni par conséquent prier dans ce but, exagère le sens de cette parole. — La locution καλεῖν ὄνομα est hébraïque : elle signifie proprement : crier à quelqu'un son nom. Le nom Ἰωάννης *Jean,* est composé de יחוה et de חנן : *Jéhovah fait grâce.* Ce n'est pas le caractère de la prédication de ce personnage qui est exprimé par ce nom, c'est celui de toute l'époque dont son apparition est le signal.

Le v. 14 décrit la joie que causera sa naissance; elle débordera bien au-delà du cercle étroit de la famille et jusque sur une grande partie de la nation. Il est facile de saisir

une gradation dans cette partie du message : 1° un fils ; 2° un fils grand selon Dieu ; 3° le précurseur du Messie. — Ἀγαλλίασις exprime le tressaillement extérieur que produit une vive émotion de joie. Le commencement de l'accomplissement de cette promesse est raconté v. 64-66. — La leçon γενέσει est certainement préférable à γεννήσει qui est peut-être emprunté à l'emploi du verbe γεννᾶν v. 13.

La vivacité de cette joie privée et publique est justifiée au v. 15 par les qualités éminentes que possédera cet enfant (γάρ). La seule grandeur qui puisse réjouir le cœur d'un homme tel que Zacharie, est une grandeur que le Seigneur lui-même reconnaît comme telle : grand *devant le Seigneur*. Cette grandeur est évidemment celle qui résulte de la sainteté personnelle et de l'autorité morale qui l'accompagne. — Les deux καί suivants doivent se paraphraser par : *et en effet*. — L'enfant est rangé d'avance dans cette classe d'hommes spécialement consacrés, qu'on pourait appeler les héros de la piété théocratique, les *Naziréens*. L'ordonnance relative au genre de vie de ces hommes se lit Nomb. VI, 1-21. Le naziréat était ou temporaire ou à vie. L'A. T. nous offre deux exemples de cette seconde forme : Samson (Jug. XIII, 5-7) et Samuel (1 Sam. I, 11). C'était une espèce de sacerdoce laïque et spontané. En s'abstenant de tous les agréments et de toutes les commodités de la vie civilisée, tels que le vin, le bain, la coupe des cheveux, et en se rapprochant ainsi de l'état de nature, le *Nazir* se présentait au monde comme un homme rempli d'une pensée sublime qui le préoccupait tout entier, comme le porteur d'une parole de Dieu qu'il renfermait dans son cœur (Lange). — Σικέρα désigne toute boisson fermentée tirée d'un fruit, excepté du raisin. Au lieu de ce moyen d'excitation sensuelle, Jean possédera le stimulant normal, le principe de toute exaltation pure, le Saint-Esprit. Même contraste Eph. V,

18 : « *Ne vous enivrez point de vin . . ., mais soyez remplis de l'Esprit.* » Et cet état commencera pour lui dès le sein maternel : ἔτι, *encore*, n'est point mis pour ἤδη, *déjà ;* ce mot signifie : pendant qu'il sera *encore* dans le sein de sa mère. Le fait raconté v. 41-44 sera le point de départ de l'accomplissement de cette promesse ; mais il n'en épuise nullement le sens.

V. 16-17. La mission de l'enfant; elle est décrite v. 16, d'une manière générale et abstraite : il *ramènera, convertira ;* c'est le השיב de l'A. T. Cette expression suppose que le peuple est plongé dans l'éloignement de Dieu. — Le v. 17 spécifie et développe cette mission. Le pronom αὐτός, *lui,* relève fortement le personnage de Jean pour le mettre en relation avec la personne du Seigneur qui doit le suivre (αὐτοῦ). La relation entre les deux personnages ainsi posée est exprimée par les deux prépositions πρό, *avant* (dans le verbe), et ἐνώπιον, *sous les yeux* de ; celui qui *précède,* marche *sous les yeux* de son après-venant. — La leçon alex. προσελεύσεται n'a pas de sens. — Le pronom αὐτοῦ (devant *lui*) a été rapporté par quelques-uns directement à la personne du Messie. On essaie de justifier ce sens en disant que ce personnage est toujours présent la pensée de l'Israélite, quand il dit : *il.* Mais ce sens est évidemment forcé ; le pronom *lui* ne peut se rapporter qu'au mot principal du v. précédent : *le Seigneur leur Dieu.* La prophétie Mal. III, 1 dont cette parole est l'exacte reproduction, l'explique : « *Voici, j'envoie mon messager, et il prépare la voie devant moi, et aussitôt le Seigneur que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez, viendra dans son temple.* » D'après ces paroles, le Messie n'est donc autre, aux yeux du prophète, que Jéhovah lui-même. Car c'est Jéhovah qui parle dans cette prophétie. C'est lui qui se fait précéder, dans son apparition messianique, d'un avant-coureur qui reçoit (IV,

5) le nom d'Elie, et doit lui préparer la voie. C'est lui qui vient prendre possession de *son temple* sous les noms d'*Adonaï* (le Seigneur) et d'*ange de l'alliance*. Au point de vue de l'Ancien Testament comme du Nouveau, la venue du Messie est donc la suprême théophanie. Hors de cette manière de voir, la parole de Malachie et celle de l'ange, dans notre v. 17, sont inexplicables. Voir le αὐτοῦ semblable au nôtre dans le passage entièrement analogue Jean XII, 41 (comp. avec Es. VI).

Il ressort de plusieurs passages des évangiles que le peuple et ses docteurs attendaient, avant la venue du Messie, l'apparition personnelle d'Elie ou celle d'un autre prophète semblable à lui, probablement même toutes les deux (Jean I, 21. 22; Matth. XVI, 14; XVII, 10; XXVII, 47). L'ange spiritualise cette espérance grossièrement littérale : « Ton fils sera un autre Elie. » L'*Esprit* désigne le souffle divin en général, et le terme de *force*, qui y est ajouté, indique le caractère spécial de la vertu de l'Esprit chez Jean, comme autrefois chez Elie. — La préposition ἐν, *dans*, fait du Saint-Esprit l'élément dans lequel le ministère de Jean plongera ses racines.

Le tableau de l'effet produit par ce ministère est encore emprunté à Malachie, qui avait dit : « *Il retournera le cœur des pères vers les enfants et le cœur des enfants vers leurs pères, de peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre d'interdit.* » Les LXX et, à leur exemple, beaucoup d'interprètes modernes ont appliqué cette description au rétablissement de la paix domestique en Israël. Mais rien, ni dans l'activité d'Elie, ni dans celle de Jean-Baptiste, n'a visé spécialement à ce but. Ce résultat, d'ailleurs, n'a aucun rapport direct avec la préparation de l'œuvre messianique, et serait hors de proportion avec la menace qui suit cette parole dans le prophète : « *De peur que je ne vienne et que*

je ne frappe le pays à la façon de l'interdit. » Enfin, cette pensée « *et le cœur des enfants vers les pères,* » prise dans ce sens, ne pourrait être remplacée dans le discours de l'ange par celle-ci : « *et les rebelles à la sagesse des justes ;* » à moins qu'on ne suppose que dans toute famille israélite les enfants sont nécessairement des rebelles et les parents des justes. Quelques-uns expliquent : « il ramènera *à Dieu* tout ensemble et les cœurs des pères et ceux des fils ; » mais c'est là faire violence à l'expression employée. Calvin et d'autres donnent au mot *cœur* le sens de *sentiment :* « Il ramènera le sentiment pieux des pères (fidèles à Dieu) dans la génération présente (les enfants désobéissants), et convertira ceux-ci à la sagesse de ceux-là. » Mais *retourner les cœurs vers* peut-il signifier : « réveiller les dispositions chez » ? Il eût fallu dans ce sens εἰς au lieu de ἐπί (τέκνα) ; puis il n'est pas possible de donner au verbe ἐπιστρέψαι un sens aussi différent du ἐπιστρέψει v. 16. Le vrai sens de ces mots me paraît ressortir d'autres passages prophétiques tels que ceux-ci : Es. XXIX, 22 : « *Jacob ne sera plus honteux, et sa face ne pâlira plus, quand il verra ses fils devenus l'ouvrage de mes mains.* » LXIII, 16 *:* « *Quand même Abraham ne nous reconnaîtrait pas, et qu'Israël ne nous avouerait pas, Eternel, tu es notre Père!* » Abraham et Jacob rougissaient, dans le lieu de leur repos, à la vue de leurs coupables descendants, et ils détournaient d'eux leurs visages ; mais maintenant ils se retourneront avec satisfaction vers eux à la suite du changement produit par le ministère de Jean. La parole de Jésus, Jean VIII, 56 : « *Abraham s'est réjoui de voir mon jour, et il l'a vu, et il en a eu de la joie,* » prouve que sous ces images poétiques il y a une réalité. Dans ce sens on s'explique aisément la modification introduite dans le second membre de phrase. Les enfants qui se retournent vers les pères (Malachie) sont les Juifs du temps du Messie, les *fils*

dés obéissants, qui reviennent à la *sagesse des pieux patriarches* (Luc). Le but de cette modification ne serait-il point d'élargir l'application de cette promesse? L'expression *les rebelles* peut en effet comprendre non seulement les Juifs, mais aussi les païens. Le terme ἀπειθεῖς, *rebelles*, est appliqué par Paul, Rom. XI, aux uns aussi bien qu'aux autres. — Φρόνησις δικαίων, *la sagesse des justes*, désigne cette appréciation saine des choses qui est le privilége des cœurs droits. — La préposition de repos ἐν est liée au verbe de mouvement ἐπιστρέψαι, pour exprimer que cette sagesse est un état dans lequel on demeure, une fois qu'on y est rentré. — La mission de Jean sera donc de reconstituer l'unité morale du peuple en renouant la relation rompue entre les descendants et les patriarches. Les branches desséchées seront de nouveau vivifiées par la sève provenant du tronc. Ce rétablissement de l'unité du peuple élu sera sa vraie préparation à la venue du Messie. — Quelques interprètes ont eu l'idée de faire d'ἀπειθεῖς l'objet d'ἑτοιμάσαι, et de celui-ci un second infinitif de but, parallèle à ἐπιστρέψαι: « et de préparer, par la sagesse des justes, les rebelles, comme un peuple bien disposé pour le Seigneur. » On pensait éviter ainsi une tautologie entre les deux mots ἑτοιμάσαι, *préparer*, et κατεσκευασμένον, *disposé*. Mais ces deux termes ont un sens distinct. Le premier porte sur la relation de Jean avec le peuple; le second sur la relation du peuple avec le Messie. Jean *prépare* le peuple de telle sorte que celui-ci soit *disposé* à recevoir le Messie. — Il ne s'agit ici évidemment que de la tâche *idéale* du précurseur. Dans la réalité, ce plan ne réussira qu'autant que le peuple consentira à se livrer à l'action divine. — Est-il probable qu'après le ministère de Jésus, quand l'incrédulité du peuple était déjà un fait historique, un écrivain postérieur eût imaginé de donner au discours de l'ange une couleur aussi optimiste ?

2. Les v. 18-22 racontent la manière dont la promesse est reçue; et d'abord : l'objection de Zacharie (v. 18); puis sa punition (v. 19-20); enfin l'effet produit sur le peuple par cette dernière circonstance (v. 21-22).

V. 18-20. « *Et Zacharie dit à l'ange : A quoi reconnaîtrai-je cela? Car je suis vieux, et ma femme est avancée en âge.* 19 *Et l'ange, répliquant, lui dit : Je suis Gabriel, qui me tiens devant Dieu, et j'ai été envoyé pour te parler et pour t'apporter ces bonnes nouvelles.* 20 *Et voici, tu garderas le silence et ne pourras parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, en punition de ce que tu n'as pas cru à mes paroles, qui s'accompliront en leur temps.* » — Abraham, Gédéon, Ezéchias, avaient demandé des signes (Gen. XV; Jug. VI; 2 Rois XX), sans être trouvés coupables. Dieu en avait de lui-même accordé un à Moïse (Ex. IV), et offert un à Achaz (Es. VII). Pourquoi ce qui, dans tous ces cas, était légitime, ne l'est-il pas dans celui-ci? Un adage de droit humain dit : *Si duo faciunt idem, non est idem.* Il y a des degrés de responsabilité différents, soit d'après le degré de développement de l'individu ou de l'époque, soit d'après le caractère de la manifestation divine. Ces degrés, Dieu seul peut les apprécier. Il ressort du v. 19 que l'apparition de l'être qui parlait avec Zacharie aurait dû être à elle seule un signe suffisant. En tout cas, cette différence avec les récits analogues de l'A. T. prouve que notre récit n'a pas été artificiellement calqué sur ceux-là. Le signe demandé est désigné par la préposition κατά, *selon*, comme la *norme* de la connaissance. Le γάρ, *car*, se rapporte à cette idée intermédiaire : j'ai besoin d'un tel signe. Et cependant Zacharie priait précisément pour obtenir ce qui maintenant, promis de Dieu, lui semble impossible. C'est une inconséquence, mais conforme aux lois de notre nature morale. Le récit Act. XII, où nous voyons

l'église de Jérusalem priant pour la délivrance de Pierre et refusant d'y croire quand elle se réalise, offre un trait analogue.

Pour faire sentir à Zacharie la gravité de sa faute, l'ange (v. 19) rappelle deux choses : sa dignité de messager divin et la nature de son message. — Ἐγώ, *moi*, en tête, met en relief sa personne. Mais il ajoute aussitôt : *qui me tiens devant Dieu,* pour faire sentir que ce n'est pas lui qui est offensé, mais le Dieu qui l'envoie. — Le nom *Gabriel* est composé de גבר et אל ; *vir Dei,* l'envoyé puissant de Dieu. La Bible ne connaît que deux personnages célestes qui sont revêtus d'un nom : *Gabriel* (Dan. VIII, 16; IX, 21) et *Michel* (Dan. X, 13. 21; XII, 1; Jude, 9; Apoc. XII, 7). Ce dernier nom (מיכאל) signifie : *qui est comme Dieu?* Ici, le critique demande ironiquement si l'on parle hébreu dans le ciel? Mais ces noms sont évidemment symboliques; ils expriment pour nous le caractère et le rôle de ces personnalités. Quand on parle à quelqu'un, c'est naturellement pour être compris. Lorsque le ciel communique avec la terre, il est bien obligé de lui emprunter son langage. D'après le nom qui lui est donné, Gabriel est le serviteur puissant de Dieu pour faire avancer son œuvre ici-bas. C'est en cette qualité qu'il apparaît à Daniel, quand il vient lui annoncer la restauration de Jérusalem; c'est lui aussi qui promet à Marie la naissance du Sauveur. Dans toutes ces circonstances il apparaît comme *l'évangéliste* céleste. Le rôle de Gabriel est positif; celui de Michel négatif. Michel est, comme l'indique son nom, le destructeur de tout ce qui ose s'égaler, c'est-à-dire s'opposer à Dieu. Telle est sa mission dans Daniel, où il lutte contre les puissances hostiles à Israël; telle elle est aussi dans Jude et dans l'Apocalypse, où il combat, comme champion de Dieu, contre Satan, l'auteur de l'idolâtrie; Gabriel édifie, Michel

renverse. Le premier est le précurseur de Jéhovah-*sauveur*, le second celui de Jéhovah-*juge*. Ces deux personnalités célestes ne rappellent-elles pas ces deux anges qui accompagnent Jéhovah (Gen. XVIII) au moment où il vient annoncer à Abraham, d'un côté, la naissance d'Isaac, et, de l'autre, la destruction de Sodome? L'angélologie biblique ne désignait pas d'autres personnalités dans ce monde supérieur. Mais cette sage sobriété n'a pas suffi au judaïsme postérieur; il connaît de plus un ange *Uriel,* qui donne les bons conseils, et un ange *Raphaël,* qui opère les guérisons corporelles. L'angélologie persane est plus riche encore; elle ne compte pas moins de sept esprits supérieurs ou amschaspands. Comment peut-on donc prétendre que l'angélologie juive est une importation persane? L'histoire ne va pas du compliqué au simple. D'ailleurs le récit Gen. XVIII où apparaissent les deux archanges est antérieur au contact d'Israël avec la religion persane. Enfin, l'idée même représentée par ces deux personnages est essentiellement juive. Les deux notions d'une œuvre de grâce, personnifiée en Gabriel, et d'une œuvre de jugement, personnifiée en Michel, ont leurs racines dans les profondeurs du monothéisme juif. — Le terme *se tenir devant Dieu* indique une fonction permanente (Es. VI. 2). Ce messager est l'un des serviteurs de Dieu les plus rapprochés du trône. Cette dignité supérieure repose nécessairement sur un haut degré de sainteté. On peut comparer 1 Rois XVII, 1, où Elie dit: « *L'Eternel devant qui je me tiens.* » Jésus s'exprime d'une manière analogue (Matth. XVIII) sur les anges protecteurs des petits. « *Ils voient continuellement dans les cieux la face de mon Père qui est aux cieux.* » — Un être semblable mérite d'être cru sur parole; combien plus, quand il est porteur d'un message qui doit combler les vœux de celui à qui il est adressé et qui répond à son intime supplication (v. 19^{b})!

Le châtiment infligé à Zacharie (v. 20) doit en même temps lui servir de signe. Ἰδού, *voici*, indique ce qu'il y a d'inattendu dans cette dispensation. Σιωπῶν, *ne parlant pas*, désigne simplement le fait; μὴ δυνάμενος, *ne pouvant parler*, en révèle la cause; ce silence ne sera point volontaire. — Οἵτινες, *qui, comme tels*, c'est-à-dire comme étant les discours d'un être tel que moi. Il semble qu'avec le futur *s'accompliront*, il devrait y avoir la préposition ἐν, et non pas εἰς. Mais εἰς indique que l'exécution de la promesse commencera immédiatement pour s'achever quand le temps sera là; comp. Rom. VI, 22 εἰς ἁγιασμόν. Καιρός, *leur temps*, se rapporte non seulement au moment (χρόνος), mais à tout l'ensemble des circonstances dans lesquelles aura lieu cet accomplissement. — Pas un mot, dans ce discours de l'ange, qui ne soit à la fois simple et digne de la bouche dans laquelle il est placé. Ce n'est pas ainsi que l'homme fait parler le ciel, quand il invente; qu'on lise les apocryphes !

V. 21 et 22. D'après le Talmud, le grand-prêtre ne restait pas longtemps dans le Lieu très-saint au grand jour des expiations. A plus forte raison devait-il en être ainsi du sacrificateur fonctionnant journellement dans le Lieu saint. La forme analytique ἦν προσδοκῶν peint la prolongation de l'attente et l'inquiétude qui commençait à s'emparer du peuple. Le texte indique que le fait qui venait de se passer fut constaté de deux manières : d'un côté, par le mutisme de Zacharie, de l'autre, par les signes par lesquels il en indiquait lui-même (αὐτός) la cause. La forme analytique ἦν διανεύων désigne la répétition fréquente des mêmes signes, et l'imparfait διέμενεν, *il demeurait muet*, peint la surprise toujours nouvelle que produisait la persistance de cet état.

III. *L'accomplissement de la promesse :* v. 23-25. — Le sujet de ἐγένετο, *il arriva,* est tout ce qui suit jusqu'à la fin de v. 25. Comp. un ἐγένετο semblable Act. IX, 3. — La forme active περιέκρυβεν ἑαυτήν, littéralement *elle se tenait elle-même cachée,* exprime une action plus énergique que celle que désignerait le moyen περιεκρύψατο. Elisabeth s'isolait à dessein, se rendant comme invisible à ses alentours. On a expliqué cette conduite de bien des manières. Origène et Ambroise ont pensé qu'elle était le résultat d'une espèce de fausse honte. Paulus a supposé qu'Elisabeth voulait s'assurer de la réalité de son bonheur, avant d'en parler. Cette retraite n'aurait été qu'une précaution hygiénique, selon de Wette. Elle était dictée, d'après Bleek et Oosterzee, par un besoin de recueillement et le sentiment d'une humble reconnaissance. De toutes ces explications, la dernière serait certainement la meilleure. Mais elle ne rend nullement compte de ce terme de *cinq mois,* si expressément indiqué. Puis comment expliquer à ce point de vue cette expression singulière : « *C'est ainsi que* le Seigneur m'a fait »? On est obligé d'affaiblir le sens de ce mot *ainsi* en l'appliquant d'une manière générale à la grandeur du bienfait accordé à Elisabeth, tandis que cette expression établit naturellement un rapport entre l'action qu'elle exerce dès ce moment sur elle-même, et la manière d'agir de Dieu envers elle. Quel est ce rapport? Ne veut-elle pas dire : « Je me traiterai moi-même comme Dieu a traité mon opprobre. Il me l'a ôté ; je me soustrairai donc aussi moi-même à la vue des hommes, aussi longtemps que je courrais le risque de le porter encore après qu'en réalité j'en suis affranchie. » Réhabilitée par Dieu, elle sent qu'elle se doit à elle-même, aussi bien qu'à Celui qui l'a honorée de la sorte, de ne plus s'exposer aux regards méprisants des hommes jusqu'à ce qu'elle puisse reparaître devant eux *manifestement honorée*

des preuves de la faveur divine. Ainsi se comprend parfaitement le terme de *cinq mois* qu'elle fixe pour sa réclusion. Car c'est dès le cinquième mois que l'état d'une femme enceinte devient visible. C'est donc alors seulement qu'elle pourra reparaître dans la société humaine, comme ce qu'elle est réellement, réhabilitée. Il y a, dans cette conduite et dans cette déclaration, un mélange de fierté féminine et d'humble reconnaissance qui en fait l'expression la plus exquise du sentiment maternel dans une semblable position. Nous voudrions bien savoir quel narrateur postérieur aurait inventé un pareil trait. Or, l'authenticité de ce seul détail implique celle du récit précédent tout entier[1]. — Ὅτι doit se prendre ici dans le sens de *parce que;* il s'agit en effet pour Elisabeth de justifier ce qu'il y a d'étrange dans le plan de conduite qu'elle vient d'adopter. — Ἐπεῖδεν ἀφελεῖν : « il a regardé de manière à ôter »; il a jeté sur moi un de ces regards efficaces, qui, comme dit le psalmiste, sont la délivrance même. — Sur la stérilité comme opprobre, comp. Gen. XXX, 23, où, après la naissance de son premier-né, Rachel s'écrie : « *Dieu a ôté mon opprobre.* »

Le mot d'Elisabeth révèle tout ce que cette pieuse israélite avait enduré d'humiliations de la part de ses alentours, pendant ces longues années de stérilité. C'est ce qui ressort aussi indirectement du v. 36, où l'ange emploie cette expression : « Celle qui était *appelée stérile.* » Cette épithète était devenue pour elle dans la bouche des gens du lieu une espèce de sobriquet.

[1] Je dois ce sens si beau à l'ami auquel j'ai eu la joie de dédier mon commentaire sur l'évangile de Jean, et avec lequel j'ai plus d'une fois lu l'évangile de Luc, M. le professeur Charles Prince, qui voit maintenant face à face Celui que nous avons si souvent contemplé ensemble dans le miroir de sa Parole. En général, ce commentaire est le sien autant que le mien.

SECOND RÉCIT

I, 26-38.

Annonce de la naissance de Jésus.

La naissance de Jean-Baptiste était, comme celle d'Isaac, due à une influence supérieure ; mais elle ne rompait pas entièrement les limites de l'ordre naturel. Il en est autrement de celle de Jésus; elle a le caractère d'un acte créateur. C'est que par son importance elle forme le pendant, non de celle d'Isaac, mais de l'apparition du premier homme; Jésus est le second Adam. Cette naissance est le principe du siècle à venir. Ce caractère de l'apparition de Jésus nié, tout le récit suivant reste incompréhensible et inadmissible. Dès qu'il est reconnu, tout concorde.

Mais le caractère créateur de cette naissance n'établit point une solution de continuité entre l'ancienne et la nouvelle ère. Nous venons de voir comment, dans la naissance du grand et suprême représentant de l'ancienne alliance, Dieu était resté fidèle au passé théocratique, en donnant à cet enfant pour berceau le sacerdoce israélite. Il en agit de même dans l'apparition du chef de l'humanité nouvelle, du Seigneur du monde à venir ; il le fait surgir comme un rejeton du tronc de l'ancienne royauté israélite. Bien plus, Dieu se rattache dans cette œuvre aux conditions du passé *humain* en général. Tout en créant en lui une humanité nouvelle, il a soin de sauvegarder le lien qui l'unit à l'humanité ancienne. Ainsi que dans la première création, il n'avait pas créé de toutes pièces le corps de l'homme, mais l'avait formé de la poudre de cette terre déjà existante, dont Adam devait devenir le seigneur, ainsi, dans l'apparition du second Adam, il ne crée pas proprement son corps ; il

le tire du sein d'une mère humaine, de manière à maintenir la connexion organique qui doit exister entre le chef de l'humanité nouvelle et l'humanité naturelle qu'il a mission d'élever à la hauteur de sa propre stature.

Ce récit retrace : I. L'apparition de l'ange (v. 26-29); II. Son message (v. 30-33); III. La manière dont ce message est reçu (v. 34-38).

I. *L'apparition de l'ange :* v. 26-29 [1]. — Du temple, le récit nous transporte dans la maison d'une jeune israélite. Nous sortons de l'officialité pour entrer dans l'intimité de la vie privée. Peut-être Marie était-elle en prière. Cette chambre est un sanctuaire; tel sera désormais le vrai temple. — La date du *sixième mois* rappelle celle du v. 24. C'était le moment où Elisabeth venait de sortir de sa retraite; tout ce qui se passera dans la visite de Marie sera en rapport avec cette circonstance. — Le régime ὑπὸ τοῦ θεοῦ, *par Dieu*, ou, comme lisent quelques alex., ἀπὸ τ. θ., *de la part de Dieu*, établit une différence entre ce message et celui du v. 19. Dieu intervient plus directement: c'est de son Fils qu'il s'agit. La leçon reçue ὑπό, *par*, me paraît par cette raison plus conforme à l'esprit du contexte que la leçon alex., qui accentue moins fortement l'origine divine du message.

[1] V. 26. ℵ B L W^{c} quelques Mnn. : απο au lieu de υπο que lit T. R. avec 16 Mjj. et presque tous les Mnn. — Les Mss. varient ici entre Ναζαρεθ (C E G H M S U V Γ Δ Π^{plerique}; de plus ℵ à II, 4, et B à II, 39. 51), Ναζαραθ (Δ Λ) et Ναζαρετ K L X Π et Z à II, 4); de plus ℵ B Z lisent Ναζαρα à IV, 16. — V. 27. ℵ B F^{w} L 32 Mnn. ajoutent après οικου : και πατριας (tiré de II, 4). — V. 28. ℵ B L W^{c} quelques Mnn. omettent les mots ευλογημενη συ εν γυναιξιν que lit T. R. avec 16 Mjj. presque tous les Mnn. Syr. It. Vulg. — V. 29. ℵ B D L X quelques Mnn. omettent ιδουσα que lit, après η δε, T. R. avec 15 Mjj. les autres Mnn. Syr. It. — ℵ B D L X quelques Mnn. omettent αυτου après λογω.

La forme la plus ordinaire du nom de la ville dans les documents est *Nazareth* ; c'est celle que Tischendorf admet ici dans sa 8e éd. Cependant il accorde aussi une certaine vraisemblance à la forme *Nazara*, qui se lit IV, 16 chez les principaux alexandrins. Chez Matth. III, 23, les Mss. ne varient qu'entre *Nazareth* et *Nazaret*. Keim, dans son *Histoire de Jésus*, s'est décidé pour Nazara. Il développe ses motifs I, p. 319 et suiv. : 1. Les adjectifs dérivés Ναζωραῖος, Ναζαρηνός s'expliquent plus facilement en partant de cette forme. 2. La forme *Nazarath* a pu aisément provenir de Nazara, comme Ramath de Rama, etc. (par l'adjonction de l'article araméen). Les formes Nazareth et Nazaret peuvent aussi s'expliquer comme forme dérivées de celle-là. 3. La locution ἀπὸ Ναζάρων, chez Eusèbe, suppose le nominatif Nazara. 4. C'est la forme qui s'est conservée dans le nom arabe actuel *en-Nezirah*. Néanmoins il serait possible que, si même le vrai nom était Nazara, Luc eût eu l'habitude d'employer la forme Nazareth ; c'est ce que Tischendorf croit pouvoir conclure d'Act. X, 38 où אBCDE lisent *Nazareth*. —L'étymologie de ce nom est peut-être נצר (d'où la forme féminine נצרת), *rejeton;* c'est la forme usitée dans le Talmud. Les Pères ont vu dans ce nom ainsi compris une allusion au *rejeton de David*, chez les prophètes. Le voyageur Bourkhardt l'explique plus simplement par les nombreux arbrisseaux qui couvrent le sol. Hitzig a proposé une autre étymologie : נוצרה, *la gardienne*, soit que ce nom se rapporte, comme le pense ce savant, à une divinité païenne, protectrice de la localité, soit que, comme le suppose Keim, il s'applique à la ville elle-même, en tant que dominant le défilé de la vallée.

Nazareth, dont la population est aujourd'hui de 3,000 habitants, est à trois journées au N. de Jérusalem, et à huit lieues à l'O. de Tibériade ; elle n'est qu'à quelque distance

du Tabor. On y arrive de la vallée de Jizréel par une gorge de montagne qui va du S. au N., et qui aboutit à un riant bassin de vingt minutes de long et de dix de large. Une chaîne ferme le vallon du côté du nord. Nazareth en occupe les versants inférieurs; elle s'élève en riantes terrasses au-dessus de la vallée. Depuis la crête de la chaîne qui ferme au nord ce bassin, la vue est admirable [1]. Ce vallon était en Israël ce qu'Israël était au milieu de la terre, un lieu à la fois fermé et ouvert, une retraite solitaire et un haut poste d'observation, invitant au recueillement et en même temps à la contemplation lointaine dans toutes les directions, admirablement adapté par conséquent à une éducation dont Dieu s'était réservé toute l'initiative et à laquelle l'homme n'eût pu toucher que pour la gâter. — L'explication *ville de Galilée* est évidemment à l'adresse des lecteurs païens; elle est ajoutée par le traducteur au document juif qu'il a sous les yeux.

Les mots *de la maison de David*, v. 27, se rapportent-ils à Joseph ou à Marie? Grammaticalement, il nous paraît que la forme de la proposition suivante parle plutôt pour la première alternative. Car si ce régime se fût appliqué, dans la pensée de l'écrivain, à Marie, il aurait continué son récit sous cette forme : « et *son nom* était . . . », plutôt que sous celle-ci : « et le nom de la *jeune fille* était . . . » Mais résulte-t-il de là que Marie ne fût pas aussi, dans l'opinion de Luc, descendante de David? Nullement. Les v. 32 et 69 n'ont de sens qu'autant que l'auteur envisageait Marie elle-même comme fille de ce roi. Voir à III, 23.

Le terme χαριτοῦν τινα, faire de quelqu'un l'objet de sa faveur, est appliqué aux croyants en général Eph. I, 6. Il n'est nullement question ici des grâces extérieures, comme

[1] Voir la belle description de Keim, *Gesch. Jesu*, t. I, p. 321.

tendrait à le faire croire la traduction assez répandue : *pleine de grâce.* L'ange, après avoir désigné Marie par cette expression, comme l'objet particulier de la faveur divine, justifie cette allocution par les mots suivants : *le Seigneur avec toi.* Sous-entendez : *est,* et non pas : *soit ;* ce n'est pas un vœu. L'habitant du ciel parle comme connaissant la situation. Les mots : *tu es bénie entre les femmes,* sont inauthentiques ; ils sont tirés du v. 42, où ils ne manquent dans aucun document.

L'impression de Marie, v. 29, n'est pas la crainte ; c'est un sentiment de trouble bien naturel chez une jeune fille qui s'aperçoit tout à coup de la présence inattendue d'un personnage étranger. Le T. R. indique deux causes de trouble : « *L'ayant vu,* elle fut troublée *de son discours.* » Par l'omission de ἰδοῦσα, *l'ayant vu,* les alex. n'en laissent subsister qu'une seule. Mais c'est cette simplification même qui rend leur leçon suspecte. Les deux anciennes traductions syriaque et latine marchent ici avec le T. R. Le sens est qu'à la surprise causée par la vue s'ajouta le trouble, dès que les paroles de l'ange eurent confirmé la réalité de sa présence. Ποταπός désigne proprement l'origine (ποῦ τὸ ἀπό). Mais ce terme s'applique aussi au contenu et à la valeur, comme cela a lieu ici : « quel était *le sens,* la portée de . . . » — Après avoir ainsi préparé Marie, l'ange passe au message qu'il lui apporte.

II. *Le message de l'ange :* v. 30-33 [1]. — « *Et l'ange lui dit : Ne crains point, Marie ; car tu as trouvé grâce devant Dieu.* 31 *Et voici, tu concevras en ton sein, et tu enfanteras un fils, et tu lui donneras te nom de Jésus.* 32 *Il sera grand et sera appelé fils du Très-Haut, et le Sei-*

[1] V. 30. D seul lit μαρια au lieu de μαριαμ ; de même v. 39, 56, et (avec C) v. 34, 38, 46. II, 19, les Mss. se partagent entre ces deux leçons.

gneur Dieu lui donnera le trône de David son père. 33 *Et il règnera sur la maison de Jacob éternellement; et il n'y aura pas de fin à son règne.* » — En se prolongeant, le trouble de Marie eût dégénéré en crainte. L'ange prévient cette impression pénible : « Ne crains point. » Le terme εὗρες χάριν, *tu as trouvé grâce,* reproduit l'idée de κεχαριτωμένη ; cette expression appartient au grec des LXX. L'ange énumère ensuite les preuves éclatantes de cette affirmation, les marques de la faveur divine: 1° un fils ; 2° son nom, signe de bénédiction ; 3° sa supériorité personnelle ; 4° son titre divin ; enfin 5° sa souveraineté future et éternelle. — Ἰδού *voici*, fait ressortir l'imprévu du fait annoncé. — Ἰησοῦς, *Jésus*, est la forme grecque de ישוע, *Jéschouah*, qui s'est peu à peu substituée à la forme plus ancienne et plus pleine de יהושוע, *Jehoschouah,* mot dont le sens est : *Jéhovah sauve*. Le même ordre est donné par l'ange à Joseph, Matth. I, 21, avec ce commentaire : « *Car il sauvera son peuple de leurs péchés.* » La critique voit ici la preuve de deux traditions différentes et contradictoires. Mais dès que l'on admet la réalité des deux messages divins, leur accord sur ce point n'a rien d'étonnant. Quant aux deux traditions, nous renvoyons aux considérations générales à la fin du ch. II. — La qualité personnelle de ce fils : *il sera grand* ; en sainteté, d'abord ; c'est la vraie grandeur au jugement du ciel ; puis, comme conséquence, en force et en ascendant. — Son titre : *Fils du Très-Haut*. Ce titre correspond à sa nature réelle. Car l'expression *il sera appelé* signifie ici : universellement reconnu comme tel, et cela parce qu'il est tel en effet. On a vu dans ce titre un simple synonyme de celui de *Messie*. Mais les passages que l'on cite en preuve, Matth. XXVI, 63 et Jean I, 50, prouvent précisément le contraire ; le premier, parce que si le titre de Fils de Dieu n'avait signifié aux yeux du Sanhédrin rien de

plus que celui de Messie, il n'y aurait eu aucun *blasphème* à se l'attribuer, même faussement[1]; le second, parce qu'il serait oiseux de juxtaposer deux titres entre lesquels il n'y aurait aucune différence. D'autre part, faudrait-il appliquer ici au terme de Fils de Dieu le sens trinitaire? La notion de la préexistence de Jésus-Christ, comme Fils éternel de Dieu, est étrangère à ce contexte. Marie n'eût pu la comprendre, et à supposer qu'elle l'eût comprise, ou seulement entrevue, bien loin d'être soutenue par là dans sa tâche de mère, elle eût bien plutôt été rendue incapable de la remplir. La notion exprimée ici par le titre de *Fils de Dieu* est uniquement celle d'une relation personnelle et mystérieuse entre cet enfant et l'être divin. L'ange s'expliquera plus nettement sur le sens de ce terme v. 35. — Enfin, la dignité et le rôle de cet enfant : il possèdera la charge de Messie. Les expressions sont empruntées aux descriptions prophétiques 2 Sam. VII, 12. 13 ; Es. IX, 5-7. Le *trône de David* ne doit point être pris ici comme l'emblème du trône de Dieu, ni la *maison de Jacob* comme une dénomination figurée de l'Eglise. Ces expressions conservent dans la bouche de l'ange leur sens naturel et littéral. C'est bien de la royauté théocratique et du peuple israélite, ni plus ni moins, qu'il s'agit ici; Marie ne pouvait comprendre autrement ces expressions. Il est vrai que pour que la promesse se réalisât dans ce sens, il eût fallu qu'Israël consentît à accueillir Jésus comme son Messie. Dans ce cas, la théocratie transformée aurait ouvert son sein aux païens ; et l'empire israélite eût pris, par le fait même de cette incorporation, le caractère de monarchie universelle. L'incrédulité d'Israël a fait échouer ce plan et renversé le cours normal de l'histoire, et ainsi se trouve jusqu'à aujourdhui ajourné l'accomplisse-

[1] Voir mes *Conférences apologétiques*, VI[e] conférence : la divinité de Jésus-Christ, p. 15-18.

ment de ces promesses. Mais est-il probable que, après l'insuccès du ministère de Jésus auprès du peuple, vers le commencement du second siècle, lorsque la ruine de Jérusalem était déjà un fait accompli, on eût fait prophétiser l'ange comme il s'exprime ici ? C'eût été contredire comme à plaisir les données de l'histoire. Ce tableau de l'œuvre messianique ne peut provenir que de l'époque même où nous place le récit, du moment de transition entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Eût-on réussi d'ailleurs, à une époque plus avancée, à reproduire avec une telle naïveté et une telle fraîcheur les intuitions des premiers jours?

III. *La manière dont le message est reçu :* V. 34-38. — « *Et Marie dit à l'ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme?* 35 *Et l'ange répliquant lui dit: Le Saint-Esprit viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi aussi le saint enfant engendré en toi sera appelé Fils de Dieu.* 36 *Et voici, Elisabeth, ta parente, a, elle aussi, conçu un fils en sa vieillesse; et c'est ici le sixième mois pour celle qui était appelée stérile.* 37 *Car rien ne sera impossible devant Dieu.* 38 *Alors Marie dit: Voici la servante du Seigneur; qu'il m'arrive selon ta parole. Et l'ange la quitta.* » — La question de Marie n'exprime pas le doute ; c'est une explication qu'elle demande, et cette demande même suppose la foi. Cette question est l'expression légitime de l'étonnement d'une conscience pure. — Nous remarquons dans la réponse de l'ange le parallélisme qui est toujours chez les Hébreux l'expression de l'exaltation du sentiment

[1] V. 34. Quelques Mjj. Mnn. Vss. et Pères ajoutent μοι à εσται. — V. 35. C plusieurs Mnn. It. ajoutent εκ σου après γεννωμενον. — V. 36. Au lieu de συγγενης, 9 Mjj. plusieurs Mnn. lisent συγγενις. Au lieu de συνειληφυια que lit T. R. avec 16 Mjj. les Mnn. Syr., ℵ B L Z : συνειληφεν. — V. 37. Au lieu de παρα τω θεω, ℵ B D L Z : παρα του θεου.

et le caractère du style poétique. L'ange aborde le plus saint des mystères; sa parole devient un chant. Les termes *survenir, ombrager*, sont-ils empruntés, comme le pense Bleek, à l'image d'un oiseau qui couve ses œufs ou abrite sa couvée? Comp. Gen. I, 3. Il nous paraît plutôt que ces expressions rappellent la nuée qui au désert couvrait le camp des Israélites. Comme ici, l'évangéliste désigne, IX, 34, l'approche de cette nuée mystérieuse par le terme ἐπισκιάζειν. — L'Esprit saint désigne ici la vertu divine, le souffle vivifiant qui appelle au développement de l'existence le germe d'une personnalité humaine sommeillant dans le sein de Marie. Ce germe est le lien qui unit Jésus à la nature humaine et fait de lui un membre de cette race qu'il vient sauver. Dans cette naisssance se reproduit ainsi à une plus haute puissance le miracle de la création première. Deux éléments avaient concouru à la formation de l'homme : un corps, tiré de la terre, et le souffle divin. A ces deux éléments correspondent ici le germe emprunté au sein de Marie et le Saint-Esprit qui le féconde. La pureté absolue de cette naissance résulte, d'un côté, de la sainteté parfaite du principe divin qui en est la cause efficiente; de l'autre, de l'absence de tout mouvement impur chez celle qui devient mère sous l'empire d'un tel principe.

Par le mot *aussi* (« c'est pourquoi *aussi* ») l'ange fait allusion à sa parole précédente : *il sera appelé Fils du Très-Haut*. On pourrait paraphraser : « Et c'est précisément pour cela que je t'ai dit que....» Nous avons donc ici, de la bouche de l'ange lui-même, l'explication authentique du terme *Fils de Dieu* dans la première partie de son message. Après cette explication, Marie ne peut plus entendre ce titre que dans ce sens : un être humain qui a pour auteur immédiat de son existence Dieu même. Ce n'est pas l'idée de la préexistence, mais c'est plus que la notion de Messie, qui ne

se rapporte qu'à la charge. Le mot ὑψίστου, *du Très-Haut*, rappelle également le terme de υἱὸς ὑψίστου, *Fils du Très-Haut*, v. 32, et l'explique. — Bleek, d'accord avec la *Peschito*, Tertullien, etc., fait de ἅγιον l'attribut de κληθήσεται et de υἱὸς θεοῦ l'apposition de ἅγιον. « C'est pourquoi ce qui naîtra de toi sera appelé saint, Fils de Dieu. » Mais avec cet attribut *saint*, le verbe eût dû être, non : *sera appelé*, mais : *sera*. Car *saint* n'est pas un titre. Puis la relation avec le v. 32 ne permet pas de donner à *sera appelé* un autre attribut que *Fils de Dieu*. Le sujet de la phrase est donc le terme complexe : τὸ γεννώμενον ἅγιον, *le saint conçu en toi*, et plus spécialement ἅγιον, *le saint*; cet adjectif est pris substantivement. S'il était adjectif de γεννώμενον pris comme substantif, il devrait nécessairement être précédé de l'article. Les mots ἐκ σοῦ sont une glose. — Quel est le rapport entre cette naissance miraculeuse de Jésus et sa sainteté parfaite? La seconde ne résulte pas nécessairement de la première. Car la sainteté est un fait de volonté, non de nature. Comment donner un sens sérieux aux luttes morales dans l'histoire de Jésus, à la tentation par exemple, si la sainteté absolue était la conséquence nécessaire de sa naissance miraculeuse? Mais ce n'est point le cas. La naissance miraculeuse n'a été que la condition *négative* de la sainteté sans tache de Jésus. Par ce mode d'entrée dans l'existence humaine, il a été replacé dans l'état normal de l'homme avant sa chute et mis en position de fournir la carrière primitivement proposée à l'homme et qui devait le conduire de l'innocence à la sainteté. Il a été simplement affranchi de l'obstacle qui nous empêche, nous, en vertu du mode de notre naissance, de réaliser cette tâche. Mais, pour changer cette possibilité en réalité, Jésus a dû à chaque instant user librement de sa faculté de vouloir et se mettre continuellement au service du bien et de la tâche donnée,

« garder le commandement de son Père. » La réalité de la lutte n'était donc nullement exclue par cette naissance miraculeuse. Elle lui a rendu le liberté *de ne pas pécher*, mais sans lui ôter celle de pécher.

Marie n'avait pas demandé un signe ; l'ange lui en donne un spontanément. Ce signe, on le voit aisément, est en relation étroite avec la promesse qui vient de lui être faite à elle-même. En contemplant chez Elisabeth la réalisation de ce signe promis, sa foi sera inébranlablement fortifiée. — Ἰδού, *voici :* l'imprévu de ce signe. — Καί devant αὐτή, *elle aussi*, fait ressortir l'analogie entre les deux faits ainsi rapprochés. — La parenté de Marie avec Elisabeth ne prouve en aucune façon, comme l'a cru Schleiermacher, que Marie n'appartînt pas à la tribu de Juda. Aucune loi n'obligeait une jeune israélite à se marier dans sa tribu ; le père de Marie, même s'il était de la tribu de Juda, pouvait donc avoir épousé une femme de la tribu de Lévi. Serait-ce de ce passage que Keim tire cette assertion : que l'origine sacerdotale de Marie est indiquée dans Luc (I, p. 334)! Le datif γήρᾳ, dans le T. R., ne se lit que dans quelques Mnn. Tous les autres documents ont γήρει, de la forme γῆρος.

Au v. 37, l'ange ramène les deux faits annoncés au principe commun qui les explique tous deux : la toute-puissance illimitée de Dieu. C'est là le rocher de la foi. Ἀδυνατεῖν signifie proprement : *être impuissant*. Et Meyer prétend maintenir ici ce sens, en prenant ῥῆμα dans son sens propre de *parole*. Il faut, dans ce cas, donner la préférence à la leçon τοῦ θεοῦ (alex.) : « Aucune parole provenant de Dieu ne restera impuissante. » Mais ce sens est recherché. Παρὰ τοῦ θεοῦ ne peut dépendre naturellement ni de ῥῆμα ni de ἀδυνατήσει. Matth. XVII, 20 prouve que le verbe ἀδυνατεῖν signifiait aussi dans le langage hellénistique : *être impossible*. Le sens est

donc : « Aucune chose ne sera impossible. » Παρὰ τῷ θεῷ, *auprès de Dieu*, désigne la sphère dans laquelle seule ce principe est vrai. C'est comme si l'ange disait : *Impossible* n'est pas divin. Ῥῆμα, comme דבר : *une chose*, en tant qu'énoncée. — A l'occasion de cette formule si concise et si énergique du supranaturalisme biblique, Oosterzee dit : « Les lois de la nature ne sont pas des chaînes que s'est imposées le divin législateur; ce sont des fils qu'il tient dans sa main et qu'il raccourcit ou allonge à volonté. »

Le message de Dieu par la bouche de l'ange n'était pas un ordre. Un rôle tel que celui qu'avait à remplir Marie ne s'impose pas. Restait donc le libre consentement de Marie, à la suite de l'offre divine. Elle le donne dans une parole simple et sublime, qui renferme l'acte de foi le plus extraordinaire qu'une femme ait jamais consenti à accomplir. Marie accepte le sacrifice de ce qui est plus cher à une jeune fille que la vie même. Elle devient par là l'héroïne israélite par excellence, la fille de Sion idéale, le type parfait de la réceptivité humaine à l'égard de l'œuvre divine. Nous voyons ici quels fruits exquis avait produit chez les vrais Israélites le long travail de l'Esprit de Dieu dans l'ancienne alliance. Le mot ἰδού, *voici*, n'exprime point ici la surprise, mais plutôt l'offrande de tout son être. Comme Abraham, quand il répond à Dieu : *me voici* (Gen. XXII), Marie se met à la disposition de son Dieu. L'aoriste γένοιτο est choisi avec tact par l'évangéliste. Le présent eût signifié : « Que cela m'arrive à l'instant même! » L'aoriste remet à Dieu le choix du moment.

Quelle délicatesse exquise dans cette scène ! Quelle simplicité, quelle noblesse dans le dialogue! Pas un mot de trop; pas un de trop peu. Une narration si parfaite n'a pu émaner que de la sphère sainte dans laquelle le mystère s'était accompli. Une origine postérieure se trahirait infaillible-

ment par quelque élément étranger. Qu'on écoute le Prot-évangile de Jacques, qui date de la première partie du IIe siècle : « Ne crains pas, dit l'ange à Marie, car tu as trouvé grâce devant le Maître de toutes choses ; et tu concevras de par sa parole. Ayant entendu cela, elle douta et se dit en elle-même : Concevrai-je du Seigneur, du Dieu vivant, et enfanterai-je comme toute femme enfante ? Et l'ange du Seigneur lui dit : Non, pas ainsi, Marie ; car la puissance de Dieu.... etc. »

TROISIÈME RÉCIT

I, 39-56.

La visite de Marie à Elisabeth.

Ce récit est comme la synthèse des deux précédents. Les deux femmes divinement privilégiées se rencontrent et épanchent leurs cœurs.

I. Arrivée de Marie (v. 39-41). II. Allocution d'Elisabeth (v. 42-45). III. Cantique de Marie (v. 46-55). Le v. 56 forme la conclusion historique.

I. *L'arrivée de Marie :* v. 39-41 [1]. — Les termes *s'étant levée* et *en hâte* expriment un vif empressement. Cette visite répondait en effet à un besoin d'âme profond chez Marie. Elisabeth était devenue pour elle, depuis le message de l'ange, ce qu'est une mère pour sa fille dans le moment le plus important de sa vie. — Les mots *dans ces jours* comprennent le temps nécessaire pour les préparatifs du départ. La distance à parcourir étant de quatre jours, Marie ne pouvait faire seule un si long voyage. — On a donné parfois au mot

[1] V. 40. ℵ et quelques Mnn. ajoutent εν αγαλλιασει après βρεφος (tiré du v. 44).

ἡ ὀρεινή, *la contrée montagneuse*, un sens tout spécial, en en faisant une sorte de nom propre, par lequel le langage populaire aurait désigné le plateau montueux au sud de Jérusalem ; mais on ne peut citer aucun exemple d'une pareille dénomination, ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament. Il me paraît que dans cette expression : *une ville de Juda dans la montagne*, il n'est nullement nécessaire de donner au terme *la montagne* la valeur d'un nom propre. Le contexte indique assez qu'il s'agit de la montagne *de Juda*, en opposition à la plaine *de Juda*. Comp. Jos. XV, 48, où ἡ ὀρεινή est précisément employé de cette manière dans les LXX. D'après Jos. XV, 55 ; XXI, 16, il existait dans cette contrée, au sud d'Hébron, une ville du nom de *Jutha* ou *Juttha ;* et d'après le second passage (comp. v. 13), cette ville était une ville de sacrificateurs [1]. De là plusieurs (Reland, Winer, Renan) ont conclu que le texte de notre évangile avait subi une altération et que le mot *Juda* était une corruption de *Jutha*. Mais aucun Ms. n'appuie cette conjecture ; et rien dans le contexte ne l'exige. Il est au contraire probable que si Luc eût voulu désigner nommément la ville où demeuraient les parents de Jean-Baptiste, il l'eût fait plus tôt. La ville sacerdotale la plus importante de cette contrée était Hébron, à deux lieues au sud de Bethléem. Et, quoique depuis l'exil les prêtres ne se fissent plus une loi de demeurer exclusivement dans les villes qui leur avaient été assignées au commencement, il est assez naturel de chercher à Hébron le domicile de Zacharie, d'autant plus que la tradition rabbinique, dans le Talmud, témoigne expressément en faveur de cette opinion [2]. Keim l'appuie encore

[1] D'après Robinson *(Palästina*, t. II, p. 417), c'est aujourd'hui un village nommé *Jutta*. Le nom chez les LXX est *Ita*.

[2] Othon, *Lexicon rabbinicum*, p. 324.

sur ce que, dans le contexte, πόλις Ἰούδα ne peut signifier que *la* ville de Juda, c'est-à-dire la *principale* ville sacerdotale en Juda. Mais à tort; la traduction la plus simple et la plus naturelle est : *une* ville de Juda.

Le détail : *elle entra dans la maison*, sert à associer le lecteur à l'émotion de Marie au moment de cette arrivée. Au premier regard jeté sur Elisabeth, elle reconnaît la vérité du signe qui lui avait été donné par l'ange, et à cette vue la promesse dont elle était elle-même l'objet acquiert pour elle une saisissante réalité. Il suffit souvent d'un fait peu considérable pour que le divin, qui n'était encore qu'à l'état d'idée, prenne définitivement corps et vie au dedans de nous. Et l'expression dont nous nous servons est peut-être, dans ce cas, plus qu'une simple métaphore. — Il n'y a rien d'étonnant à ce que la commotion intérieure produite chez Marie par la vue d'Elisabeth ait immédiatement réagi sur celle-ci. L'arrivée imprévue de cette jeune fille en ce moment si solennel pour elle-même, la relation qu'elle pressent immédiatement entre le bienfait miraculeux dont elle vient d'être l'objet et cette arrivée extraordinaire, le son de voix ému et la sainte élévation de cet être qui lui fait l'effet d'une apparition céleste, voilà les circonstances naturelles qui la prédisposent à recevoir l'illumination de l'Esprit. L'émotion qui s'empare d'elle se communique à l'enfant dont la vie est encore une avec la sienne; et, au tressaillement subit de cet être qu'elle sait entouré d'une bénédiction particulière, le voile se déchire pour elle. L'Esprit saint, l'Esprit prophétique de l'ancienne alliance, la saisit; elle salue en Marie la mère du Messie.

II. *L'allocution d'Elisabeth :* v. 42-45 [1]. — «*Et elle s'écria*

[1] V. 42. ℵ C F plusieurs Mnn. lisent ανεβοησεν au lieu d'ανεφωνησεν que lit T. R. avec tous les autres. — B L Z et Origène (trois fois) lisent κραυγη au lieu de φωνη.

à haute voix, et dit : Tu es bénie entre les femmes, et le fruit de ton sein est béni. 43 *Et d'où me vient ce bien, que la mère de mon Seigneur vienne à moi?* 44 *Car voici, aussitôt que la voix de ta salutation a frappé mon oreille, l'enfant a tressailli de joie dans mon sein.* 45 *Et bienheureuse est celle qui a cru, parce que les choses qui lui ont été dites de la part du Seigneur auront leur accomplissement.* » — Le cours des pensées d'Elisabeth est celui-ci : avant tout, Marie et le fils de Marie (v. 42) ; puis, Elisabeth elle-même et son fils (v. 43-44) ; enfin, de nouveau, Marie et son bonheur (v. 45). Le caractère de toute vraie action de l'Esprit saint est l'anéantissement de la personnalité propre chez celui qui en est l'organe, et l'élévation de ses préoccupations à la hauteur de l'œuvre divine. Ce caractère est précisément celui de l'allocution d'Elisabeth ; nous le retrouverons pareillement dans le cantique de Zacharie. Ainsi se justifie par le fait même la vérité de cette parole : *Elisabeth fut remplie du Saint-Esprit.* La leçon de quelques alexandrins ἀνεβόησεν indiquerait un cri, au lieu d'un simple éclat de voix. La leçon κραυγῇ de trois autres alexandrins aurait la même portée. Elles sentent l'une et l'autre l'exagération. Dans aucun cas les deux ne pourraient être admises simultanément. On peut traduire : *Tu es bénie,* ou : *Sois bénie.* La première traduction vaut mieux. Car l'exclamation est ici plus en place que le vœu. — La forme superlative *bénie entre* n'est pas étrangère au grec profane. — L'expression *le fruit de ton sein* paraît supposer que le fait de l'incarnation est déjà accompli ; c'est ce que dit aussi l'expression *la mère de mon Seigneur* (v. 43). — Ἵνα, *afin que* (v. 43), peut conserver son sens naturel : « Qu'ai-je fait *afin que* ce bien m'arrive? » Ce ἵνα est dit au point de vue de l'intention divine. — De Marie et de son fils, sa pensée se reporte sur elle-même et son enfant. En appelant Marie *la mère de mon*

Seigneur, elle se déclare la servante du Messie et par conséquent aussi de sa mère. — Tout ce qui a un caractère sublime jaillit d'une source plus profonde que l'intelligence. Le tressaillement de Jean, prélude de l'œuvre de sa vie, appartient aux profondeurs insondables de la vie instinctive. Elisabeth y voit le signe de la vérité qu'elle a pressentie à la vue de Marie.

Au v. 45 elle revient à Marie. L'expression *bienheureuse* lui est inspirée sans doute par la contemplation du bonheur calme qui rayonne sur la figure de la jeune mère. Ὅτι ne peut être pris ici que dans le sens de *parce que*. Car, pour que le mot πιστεύσασα, *celle qui a cru*, ait toute son énergie, il faut qu'il soit sans régime. « Bienheureuse celle qui, au moment décisif, a su *faire acte de foi* (l'aoriste) ! » De Wette, Bleek, Meyer croient devoir faire de la proposition suivante une dépendance de πιστεύσασα : « Celle qui a *cru que* les choses.... auraient leur accomplissement, » les deux premiers, parce qu'il faudrait σοί au lieu de αὐτῇ ; le troisième, parce que tout ce qui avait été promis à Marie était déjà accompli. Mais la pensée d'Elisabeth se perd dans une sorte de contemplation, et sa parole, cessant d'être une apostrophe à Marie, devient un hymne à la foi. De là l'emploi du pronom de la troisième personne. Quant à Meyer, il oublie que l'accomplissement en est seulement à ses premiers commencements et qu'il est loin d'être achevé. Il reste encore à opérer la glorification du Messie et celle d'Israël. Τελείωσις désigne cet accomplissement *consommé*. Comment Elisabeth peut-elle parler de la sorte des choses qui avaient été promises à Marie ? Ce qui s'était passé entre l'ange et Zacharie lui donnait une lumière sur les faits analogues qui devaient s'être passés entre le ciel et Marie.

III. *Le cantique de Marie :* v. 46-56. Il y avait de l'exaltation dans l'allocution d'Elisabeth *(elle s'écria à haute voix),*

tandis que l'hymne de Marie respire un sentiment d'intime et profonde quiétude. Plus le bonheur est grand, plus il est calme. Aussi Luc dit-il simplement εἶπε, *elle dit*. Une majesté vraiment royale règne dans ce cantique. Marie décrit d'abord ses impressions actuelles (v. 46-48ª); elle remonte de là au fait divin qui en est la cause (v. 48ᵇ-50); elle contemple ensuite le déroulement des conséquences historiques qui y sont renfermées (v. 51-53); elle célèbre enfin ce fait comme l'accomplissement moralement nécessaire des antiques promesses de Dieu envers son peuple (v. 54 et 55). — Le ton de la première strophe est celui d'une solennité douce et calme. Il devient plus vif dans la seconde, où Marie contemple l'œuvre du Très-Haut. Il atteint le faîte de l'élévation et de l'énergie dans la troisième, à mesure que Marie contemple la révolution immense dont cette œuvre est le commencement et le principe. Le ton s'abaisse et reprend son niveau dans la quatrième, qui est comme l'amen du cantique. — Cet hymne a de grands rapports avec celui de la mère de Samuel (1 Sam. II), et renferme plusieurs sentences tirées du livre des Psaumes. Est-il, pour cela, comme on l'a prétendu, dépourvu de toute originalité? Nullement. Entre le chant de triomphe d'Anne et celui de Marie, il y a une différence bien marquée. Tandis que Marie célèbre son bonheur avec une profonde humilité et une sainte retenue, Anne se livre tout entière au sentiment de son triomphe personnel; dès les premiers mots elle éclate en cris d'indignation sur ses ennemis. Quant aux emprunts bibliques, Marie donne à des paroles consacrées un sens tout nouveau et une application plus élevée. C'est ce que font fréquemment les prophètes à l'égard des paroles de leurs devanciers. Par là ces organes de l'Esprit font ressortir la continuité et le progrès de l'œuvre divine. La critique demande si Marie a feuilleté sa Bible avant de parler. Elle oublie que

chaque jeune Israélite savait par cœur dès l'enfance les cantiques d'Anne, de Débora, de David ; qu'on les chantait en montant aux fêtes à Jérusalem ; enfin qu'un chant de Psaumes accompagnait chaque jour l'holocauste du matin et du soir, et formait l'un des actes essentiels du repas pascal.

V. 46-55[1]. « *Et Marie dit : Mon âme glorifie le Seigneur,* 47 *et mon esprit a tressailli en Dieu mon Sauveur,* 48[a] *parce qu'il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante.*

48[b] *Car voici dès maintenant toutes les générations me diront bienheureuse,* 49 *parce que le Tout-Puissant m'a fait de grandes choses ; et son nom est saint,* 50 *et sa miséricorde s'étend de générations en générations sur ceux qui le craignent.*

51 *Il a agi puissamment de son bras ; il a dissipé ceux qui s'enorgueillissaient dans les pensées de leur cœur.* 52 *Il a renversé les puissants de leur trône et il a élevé les petits.* 53 *Il a rassasié de biens les affamés et il a renvoyé vides les riches.*

54 *Il a secouru Israël, son serviteur, afin de se souvenir de sa miséricorde* 55 *(selon qu'il en avait parlé à nos pères) envers Abraham et sa postérité à toujours.* »

V. 46-48[a]. Le contraste qui règne entre le ton de ce cantique et le discours d'Elisabeth ne permet pas d'admettre la leçon de quelques autorités latines qui le mettent encore

[1] V. 46. Trois Mss. de *l'Itala*, a b l, lisent *Elisabeth* au lieu de *Maria*. Irénée, au moins dans la traduction latine, suit cette leçon ; et Origène (traduction latine) parle de Mss. dans lesquels elle se trouvait. — V. 49. ℵ B D L lisent μεγαλα au lieu de μεγαλεια que lit T. R. avec 22 Mjj. et tous les Mnn. — V. 50. B C L Z lisent ϵις γϵνϵας και γϵνϵας ; ℵ F M O et plusieurs Mnn. : ϵις γϵνϵας και γϵνϵαν, au lieu de ϵις γϵνϵας γϵνϵων que lisent 12 Mjj. et la plupart des Mnn. — V. 51. ℵ^{ca} E F H O^{a} O^{c} quelques Mnn. lisent διανοιας au lieu de διανοια. — V. 55. C F M O S 60 Mnn. lisent ϵως αιωνος au lieu de ϵις τον αιωνα. — V. 56. ℵ B L Z lisent ως au lieu de ωσϵι. D It^{plerique} Or. l'omettent.

dans la bouche de cette dernière. C'est bien la réponse de Marie à la félicitation d'Elisabeth. — Luc ne dit pas que Marie fut remplie de l'Esprit (comp. v. 41). Elle était, à cette époque de sa vie, habituellement plongée dans l'atmosphère divine, tandis que l'inspiration d'Elisabeth ne fut que momentanée. Son premier mot : μεγαλύνει, *agrandit, glorifie*, exprime complètement cet état de son âme. N'est-ce pas réellement agrandir l'être divin que de lui faire, par une adoration constante (le verbe au présent), une plus large place dans son propre cœur et dans celui des hommes? Le présent *glorifie* fait constraste avec l'aoriste *a tressailli* dans la proposition suivante. On a essayé de donner ici à l'aoriste le sens que ce temps a quelquefois en grec, celui de la répétition de l'acte. Il est plus naturel d'y voir une allusion à un fait particulier, qu'a signalé chez elle un tressaillement de joie unique. Le siége de cette émotion a été son πνεῦμα, *l'esprit*. L'esprit, quand c'est celui de l'homme, désigne dans l'Ecriture ce qu'il y a de plus profond dans l'être humain, le point de contact entre l'homme et Dieu. Le centre actuel de la vie humaine est *l'âme*, principe de l'individualité et siége des impressions qui ont un caractère essentiellement personnel. Cette âme communique, par les deux organes dont elle est douée, l'esprit et le corps, avec deux mondes, l'un au-dessus, l'autre au-dessous d'elle, le monde divin et celui de la nature. Ainsi, tandis que l'expression : « *Mon âme* glorifie », se rapporte aux émotions personnelles de Marie, à ses impressions de femme et de mère, qui toutes aboutissent à l'adoration, ces mots : « Mon *esprit* a tressailli, » paraissent désigner l'instant où, dans les plus intimes profondeurs de son être, a été accomplie en elle, au contact de l'Esprit divin, la promesse de l'ange. — Ces deux propositions renferment encore un troisième contraste : le *Seigneur* qu'elle magnifie, est le maître au ser-

vice duquel elle s'est absolument dévouée; le *Sauveur* en qui elle a tressailli, est ce Dieu miséricordieux qui lui a fait éprouver sa vertu restauratrice et qui vient de sauver en sa personne l'humanité déchue. Aussi est-ce cette compassion divine qu'elle célèbre dans les paroles suivantes, v. 48. Que s'est-il trouvé en elle qui ait pu motiver une pareille faveur? Une seule chose, son *abaissement*. Ταπείνωσις ne désigne pas, comme le ferait ταπεινότης, une disposition morale, celle de l'humilité; Marie ne se vante pas de son humilité. C'est plutôt, comme la forme du mot l'indique, un acte dont elle avait été l'objet, l'influence déprimante qu'avaient exercée sur elle sa position sociale et toutes les circonstances qui l'avaient réduite, elle, fille de rois, au rang des plus pauvres jeunes filles d'Israël. — Peut-être ce moment de l'incarnation, désigné par les aoristes *a tressailli, a jeté les yeux,* n'était-il pas très-éloigné de celui où elle le célébrait de la sorte. L'instant, si saisissant pour elle, où elle était entrée dans la maison de Zacharie et où son regard avait contemplé en la personne d'Elisabeth l'accomplissement du signe donné par l'ange, n'a-t-il point été celui de cette suprême manifestation divine envers elle? L'expression : *Voici, dès ce moment,* qui commence la strophe suivante, prend ainsi toute sa valeur.

V. 48ᵇ-50. La grandeur de son bonheur ressort du renom qu'il lui procurera; de là le γάρ, *car*. Le mot *voici* rappelle ce qu'il y a d'inattendu dans cette dispensation. Marie remonte à Dieu, comme à l'auteur du fait qu'elle célèbre, et glorifie les trois perfections divines qui y éclatent, et d'abord la *puissance*. En appelant Dieu le *Tout-Puissant,* elle paraît faire directement allusion à l'expression de l'ange : *la puissance du Très-Haut* (v. 35). Il s'agit ici d'un acte dans lequel éclate, comme dans aucun autre, depuis l'apparition de l'homme, le pouvoir créateur de Dieu. La leçon reçue

μεγαλεῖα répond mieux que la leçon de quelques-alex. μεγάλα au terme emphatique נפלאות, que Luc lisait sans doute dans son document hébreu (comp. Act. II, 11). Mais cette toute-puissance n'a pas un caractère purement physique ; elle est au service de la *sainteté* : c'est ici la seconde perfection que fait ressortir Marie. Elle s'est sentie, dans cette œuvre merveilleuse, en contact immédiat avec la sainteté suprême ; et elle a compris que cette perfection forme plus que toute autre l'essence de Dieu : *son nom est saint*. Le *nom* est le signe d'un objet dans la pensée de celui qui le connaît. Le *nom de Dieu* désigne donc, non l'être divin, mais son reflet plus ou moins adéquat dans les intelligences qui sont en relation avec lui. Voilà pourquoi ce nom peut être *sanctifié*, rendu saint. L'essence de Dieu peut être de mieux en mieux comprise par les créatures et de plus en plus dégagée dans leur conscience des nuages qui l'y obscurcissaient encore. Ainsi Marie a reçu, par l'expérience qu'elle vient de faire, une révélation nouvelle de la sainteté de l'être divin. — Cette courte proposition n'est pas dépendante du ὅτι, *parce que*, qui régit la précédente. Car le καί, *et*, qui suit, établit un lien étroit entre elle et le v. 50 qui, subordonné au v. 49, serait traînant. — Ce trait de la sainteté que Marie fait si énergiquement ressortir est ce qui distingue en effet l'incarnation de tous les faits analogues dans les mythologies païennes.

La troisième perfection divine chantée par Marie est la *miséricorde* (v. 50). Marie l'a déjà célébrée au v. 48 par rapport à elle-même. Elle en parle ici d'une manière plus générale. Par *ceux qui craignent Dieu*, elle désigne avant tout Zacharie et Elisabeth, présents devant elle ; puis tous les membres du peuple qui partagent avec eux ce trait fondamental de la piété juive et qui forment ainsi le vrai Israël. — La leçon reçue εἰς γενεὰς γενεῶν, *jusqu'aux générations des*

générations, est une forme de superlatif qui se retrouve dans l'expression *au siècle des siècles,* et dont le sens est : « jusqu'aux plus éloignées des générations. » Les deux autres leçons mentionnées dans les notes critiques font plutôt ressortir la continuité que l'éloignement. Ces mots : *pour ceux qui le craignent,* sont la transition à la troisième strophe. Car ils renferment implicitement l'antithèse qui éclate dans les versets suivants :

V. 51-53. Un parallélisme poétique beaucoup plus marqué caractérise cette strophe. Marie y décrit, avec une sorte de frémissement intérieur qui se communique à son langage, la grande révolution messianique dont elle contemple à cette heure l'inauguration. Par le choix que Dieu a fait de deux êtres aussi profondément abaissés qu'elle et sa parente, elle a compris d'un coup d'œil le grand principe qui dominera ce renouvellement imminent de toutes choses. Ce sera le renversement complet des notions humaines de grandeur et de bassesse. — Les *petits*, les *affamés* sont évidemment ces Israélites *craignant Dieu* du v. 50. De telles expressions ne peuvent s'appliquer à Israël tout entier, aux orgueilleux pharisiens et aux riches sadducéens, par exemple. La ligne de démarcation qu'elle trace par ces mots passe donc, non entre les Juifs et les païens, mais entre les Israélites pieux et tout ce qui s'élève contre Dieu, soit en Israël, soit au dehors. Les *orgueilleux*, les *puissants*, les *riches,* désignent Hérode et sa cour, les pharisiens et les sadducéens, aussi bien que les dominateurs étrangers, César et ses armées et toutes les puissances païennes. Les aoristes de ces trois versets indiquent, selon Bleek, la répétition de l'acte ; aussi les traduit-il par le présent. Je crois plutôt qu'aux yeux de Marie la catastrophe se présente comme déjà consommée dans l'acte que Dieu vient d'accomplir. Cet acte ne renferme-t-il pas le principe du rejet de tout ce qui est élevé dans le

monde et de l'élection de tout ce qui est humainement abaissé? Tous les actes divins qui vont se succéder coup sur coup, ne seront que l'application du même principe. Ils sont virtuellement renfermés dans celui que célèbre Marie. Il convient par conséquent de traduire les aoristes par le passé. — La première proposition du v. 51 s'applique tout ensemble aux justes et aux méchants. Cependant la première de ces deux applications domine (v. 50). Le *bras* est le symbole de la force. L'expression ποιεῖν κράτος, *faire puissance*, est hébraïque, עשה חיל (Ps. CXVIII, 15). Les LXX ont traduit par ποιεῖν δύναμιν. On voit que si c'est bien Luc qui traduit en grec le document hébreu, il reste dans sa version indépendant des LXX. — Le bien que Dieu fait aux justes a pour pendant nécessaire le renversement des méchants. Ainsi se lie la seconde proposition. L'expression ὑπερηφάνους διανοίᾳ, *orgueilleux de pensée*, répond à אבירי לב (Ps. LXXVI, 6); les LXX traduisent cette expression par ἀσύνετοι τῇ καρδίᾳ. Le datif διανοίᾳ détermine l'adjectif: « les orgueilleux *en pensée*, qui s'élèvent dans leurs pensées. » Marie se représente tous ces gens-là comme formant une armée en face des hommes craignant Dieu; de là l'expression *disperser*. Avec la leçon διανοίας, ὑπερηφάνους est l'épithète de ce substantif: *les pensées orgueilleuses*. Cette leçon est évidemment fautive.

V. 52. Du contraste moral entre les orgueilleux et les fidèles, Marie passe à un contraste qui appartient à la position sociale: les *puissants* et les *petits*. Les premiers sont ceux qui règnent sans cet esprit d'humilité qu'inspire la crainte de Jéhovah. — La troisième antithèse (v. 53), qui se lie à la précédente, est celle de la souffrance et du bien-être. Les *affamés* représentent la classe qui travaille pour vivre, les artisans, comme Joseph et Marie; les *riches* sont les hommes gorgés de bien, israélites ou païens, qui ou-

blient entièrement, dans l'usage des dons de Dieu, leur dépendance et leur responsabilité. L'abondance qui doit dédommager les premiers est certainement — le contraste l'exige — celle des jouissances temporelles. Mais comme cette abondance est un effet de la bénédiction divine, elle implique, comme condition, la possession des grâces spirituelles. Car, au point de vue de l'A. T., la prospérité ne serait qu'un leurre, si elle ne reposait pas sur le fondement de la paix avec Dieu. Et de même, le dépouillement qui frappera les riches doit être assurément la privation de leurs avantages temporels. Mais ce qui fait de cette privation un mal réel, c'est qu'elle résulte de la malédiction divine, qui fond enfin sur leur orgueil.

La beauté poétique de ces trois versets est relevée par le croisement des membres des trois antithèses, qui est substitué au mode ordinaire du parallélisme symétrique. Dans le premier contraste (v. 51), les *justes* occupent la première place, les *orgueilleux* la seconde ; dans le second, au contraire (v. 52), les *puissants* occupent la première, de manière à rattacher immédiatement aux orgueilleux du v. 51 ; et les *petits,* la seconde. Dans le troisième enfin (v. 53), les *affamés* viennent en premier lieu, se liant aux petits du v. 52, et les *riches* forment le second membre. L'esprit passe ainsi, comme par une sorte d'ondulation, du semblable au semblable, et le sentiment n'est pas heurté, comme il l'eût été par une symétrie qui eût présenté à chaque fois les membres homogènes du contraste dans le même ordre.

V. 54. 55. Marie célèbre dans cette dernière strophe la fidélité de Dieu. C'est en effet là le fondement de toute l'œuvre messianique. Si la strophe précédente nous dévoile ses développements à venir, celle-ci nous fait remonter jusqu'à ses principes dans le passé le plus reculé. — Παῖς signifie ici *serviteur* plutôt que *fils*. C'est une allusion au titre

d'Israël : *serviteur de l'Eternel* (Es. XLI, 8). Le Maître voit son serviteur bien-aimé accablé sous le fardeau que des oppresseurs impitoyables font peser sur lui, et il s'en charge *lui-même* (moyen λαμβάνεσθαι), afin de le *soulager* (ἀντί). Ce terme *Israël son serviteur* semble, au premier coup d'œil, s'appliquer au peuple entier ; et c'est sans doute cette explication qui a engagé plusieurs interprètes à appliquer, dans les versets précédents, les expressions *orgueilleux, puissants, riches,* uniquement aux oppresseurs étrangers. Si, comme nous l'avons vu, cette dernière explication ne peut se soutenir, il faut en conclure que par cet Israël, serviteur de Dieu, Marie entend les Israélites *craignant Dieu* du v. 50, non comme individus, mais comme les vrais représentants de la nation elle-même. La portion fidèle de la nation est identifiée dans cette expression avec la nation tout entière, parce qu'elle en est la véritable substance ; d'ailleurs Marie ne peut savoir à l'avance jusqu'à quel point ce vrai Israël se confondra avec le peuple réel. Quant à elle, elle voit déjà en espérance (aoriste ἀντελάβετο) cet Israël normal transformé en nation messianique glorifiée. Une pareille intuition eût-elle été possible une fois que l'incrédulité nationale d'Israël avait en apparence déjoué toutes ces perspectives messianiques? — Rien n'empêche de conserver ici à l'infinitif de but μνησθῆναι son sens naturel. *Pour se souvenir de ses promesses* signifie : afin de ne pas y être infidèle. — Erasme, Calvin et d'autres font des datifs τῷ Ἀβραάμ et τῷ σπέρματι des régimes de ἐλάλησε, appositions de πρὸς τοὺς πατέρας : « Selon qu'il en avait parlé à nos pères, Abraham et sa postérité... » Mais cette construction est forcée et inadmissible. D'ailleurs les derniers mots : *à toujours*, n'auraient pas de sens, rapportés au verbe *il avait parlé*. Il faut donc faire de la proposition : *comme il en avait parlé à nos pères*, une parenthèse destinée à rappeler la fidélité divine,

et rapporter les datifs : *à Abraham et sa postérité*, au verbe : *se souvenir de sa miséricorde*. C'est le datif de faveur : *se souvenir envers Abraham et . . .* Car Abraham jouit, aussi bien que sa race, de la miséricorde qui est faite à celle-ci (comp. v. 17). Les mots *à toujours* déterminent l'idée : ne pas oublier sa miséricorde. Jamais l'oubli divin ne fera cesser l'effet de la faveur promise à Israël. Un poëte quelconque eût-il mis ces paroles dans la bouche de Marie, en face de Jérusalem en ruines et du peuple dispersé ?

Le v. 56 est une conclusion historique. — Le départ de Marie eut-il lieu avant la naissance de Jean-Baptiste? C'est ce que pourraient faire supposer la particule δέ et l'aoriste ἐπλήσθη (v. 57), qui impliquent assez naturellement une succession historique. Mais, d'un autre côté, il serait peu naturel que Marie fût partie à une époque si rapprochée de la délivrance attendue d'Elisabeth. L'on doit donc envisager ce verset comme une anticipation historique, telle qu'il s'en trouve fréquemment dans Luc. Comp. I, 65; III, 19. 20; etc.

QUATRIÈME RÉCIT

I, 57-80.

Naissance et circoncision de Jean-Baptiste.

Ici s'ouvre le second cycle des récits de l'enfance. Ce premier récit comprend : I. la naissance de Jean (v. 57-58); II. la circoncision de l'enfant (v. 59-66); III. le cantique de Zacharie avec une courte conclusion historique (v. 67-80).

I. *Naissance de Jean :* v. 57 et 58. — Ces versets ressemblent à un gracieux tableau de genre israélite. On

voit arriver successivement les voisins et les parents : ceux-là les premiers, parce qu'ils demeurent plus près. Elisabeth, l'heureuse mère, forme le centre de la scène ; chacun s'approche d'elle à son tour. Ἐμεγάλυνε μετ' αὐτῆς, littéralement : *il avait magnifié avec elle,* est une expression hébraïque (הגדל עם ; comp. 1 Sam. XII, 24, dans les LXX). Cet emploi de μετά, *avec,* résulte de ce que l'homme est, dans ces cas-là, la matière qui concourt au résultat de l'action divine.

II. *Circoncision de Jean :* v. 59-66 [1]. — Comme par la naissance l'enfant israélite devenait membre de l'humanité, ainsi par la circoncision, au jour correspondant de la semaine suivante, il était incorporé à l'alliance (Gen. XVII) ; et c'était en cette circonstance qu'il était d'usage de lui donner son nom. Le sujet de ἦλθον, *vinrent,* est celui du verset précédent. On a prétendu que le texte faisait entrevoir un miracle dans l'accord d'Elisabeth et de Zacharie ; comme si le père n'avait pas pu faire cent fois à la mère, pendant les neuf mois qui venaient de s'écouler et par un moyen semblable, la communication qu'il va faire l'instant d'après aux assistants (v. 63) ! Combien de fois, en particulier pendant le séjour de Marie dans cette maison, les noms de Jean et de Jésus n'avaient-ils pas déjà été prononcés ! — On a conclu du mot : *ils lui faisaient signe* (v. 62), que Zacharie était devenu sourd en même temps que muet. Mais on ne peut assimiler le cas de Zacharie à celui des sourds-muets de naissance, chez lesquels le mutisme résulte ordinairement de la surdité. La scène entière

[1] V. 61. ℵ A B C L Δ Λ Ζ Π quelques Mnn. lisent : εκ της συγγενειας, au lieu de εν τη συγγενεια que lit T. R. avec 11 Mjj. la plupart des Mnn. Syr. It. — V. 62. ℵ B D F G : αυτο au lieu de αυτον. — V. 65. ℵ* lit δια τα au lieu de διελαλειτο παντα τα. — V. 66. ℵ B C D L It. Vg. ajoutent γαρ après και.

suppose au contraire que Zacharie avait tout entendu. L'emploi du langage par signes provient simplement de ce qu'on prend instinctivement l'habitude de s'entretenir par ce moyen avec ceux qui ne parlent que de cette manière.

V. 63. Le mot λέγων, ajouté à ἔγραψεν, est un hébraïsme (ויכתב לאמר, 2 Rois X, 6), dont le sens est : « tranchant la question. » — L'expression : *est son nom*, fait penser à une autorité supérieure qui a ainsi décidé ; et c'est cette circonstance, bien plutôt que l'accord si facilement explicable entre le père et la mère, qui étonne les personnes présentes ; chacun se rappelle à cette occasion les événements étranges qui avaient précédé la naissance de l'enfant. — V. 64 : Zacharie obéissant recouvre la parole dont son manque de foi l'avait privé. Le verbe ἀνεῴχθη, *fut ouverte*, ne convient pas au second sujet : *la langue*, pour lequel il faut suppléer le verbe *fut déliée*, à tirer du verbe précédent. — Dans les mots : *il parlait, bénissant Dieu*, c'est naturellement le mot *parlait* sur lequel repose l'accent, en opposition au mutisme précédent. Les derniers mots ne sont qu'un appendice servant à annoncer le cantique qui va suivre. Il faut donc se garder de traduire avec Ostervald : « Il parlait *en* bénissant Dieu. »

V. 65. A la vue de ce miracle, la surprise se change en crainte. Et cette impression se répand, avec le bruit de ces faits, dans toute la contrée. C'est là plus particulièrement le sens de la leçon de א, qu'il est impossible cependant d'adopter au point de vue critique. — V. 66 : On ne racontait pas seulement, on prenait à cœur ; c'étaient les premières émotions de l'ère messianique. — La leçon alex. καὶ γάρ : *car aussi la main du Seigneur était avec lui*, quoique adoptée par Tischendorf, nous paraît insoutenable. Que l'on mette en effet ce *car* dans la bouche du narrateur ou dans celle des gens qui font la question précédente, il force dans les

deux cas à rapporter ces mots : *la main du Seigneur était avec lui,* à toutes les circonstances qui viennent d'être racontées, tandis que, d'après le sens naturel de l'imparfait ἦν, *était,* ces mots s'appliquent à toute l'enfance de Jean-Baptiste. Ce *car* a été ajouté à tort dans le but de faire de cette réflexion le motif de la question précédente. Non seulement le T. R. a pour lui la majorité des Mjj., mais il est appuyé spécialement par l'accord de l'*Alexandrinus* et de la *Peschito,* qui est toujours un critère digne d'attention. — Le développement de cet enfant s'opérait avec le concours marqué de la *puissance* divine. La *main* est, ici comme d'ordinaire, l'emblème de la force. — Ces derniers mots forment le premier de ces points de repos que nous rencontrerons souvent dans le cours de notre évangile et qui se retrouvent dans le livre des Actes. C'est, d'un seul trait de plume, le tableau de toute l'enfance de Jean-Baptiste. Comp. v. 80, qui décrira par une formule correspondante sa jeunesse.

III. *Le cantique de Zacharie :* v. 67-80. — On pourrait supposer que Zacharie a composé ce cantique à la vue des progrès religieux et moraux de l'enfant ou à l'occasion de quelque fait particulier dans lequel la force divine se signala en lui durant le cours de son enfance. Cependant nous sommes conduits à une autre supposition par la relation entre les premiers mots du cantique : *Béni soit le Seigneur,* et l'expression dont l'évangéliste s'est servi au v. 64 : « Il parlait, *bénissant Dieu.* » Ce cantique, qui s'était formé à la longue dans le cœur du prêtre pendant le temps de son silence, sortit solennellement de ses lèvres au moment où la parole lui fut rendue, comme le métal s'écoule du creuset où il a été fondu, au moment où l'issue lui est frayée. Au v. 64, Luc s'est contenté d'indiquer la place du cantique, afin de ne pas interrompre la narration, et il a renvoyé à la

fin du récit ce cantique lui-même comme ayant une valeur indépendante du moment où il avait été prononcé. — Nous remarquons dans l'hymne de Zacharie la même marche que dans l'allocution d'Elisabeth. Le sentiment théocratique éclate le premier : Zacharie rend grâces pour l'arrivée des *temps messianiques* (v. 68-75). Puis, le sentiment paternel se fait jour comme dans une parenthèse : le père exprime sa joie du rôle glorieux accordé à *son fils* dans cette grande œuvre (v. 76 et 77); enfin, l'action de grâces pour *le salut* messianique déborde et clôt le cantique (v. 78 et 79). — Le caractère pneumatique de cette parole ressort de cet exposé même. Il n'appartient qu'à l'Esprit saint de faire de l'émotion psychique la plus légitime, du sentiment paternel, une simple annexe du sentiment théocratique.

1° V. 67-75. — Zacharie rend grâces d'abord pour la venue du Messie (v. 67-70); puis pour la délivrance que sa présence va procurer à Israël (v. 71-75).

V. 67-75[1]. « *Et Zacharie, son père, fut rempli du Saint-Esprit et prophétisa, disant :*

68 *Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et délivré son peuple,* 69 *et nous a suscité une corne de salut dans la maison de David, son serviteur,* 70 *selon qu'il en avait parlé par la bouche de ses saints prophètes qui ont été de tout temps;* 71 *délivrance de nos ennemis et de la main de tous ceux qui nous haïssent,* 72 *pour exercer sa miséricorde envers nos pères et se souvenir de son alliance sainte,* 73 *du serment qu'il a fait à Abraham, notre père,* 74 *de nous accorder qu'après avoir été délivrés de la main*

[1] V. 70. ℵ B L W^c Δ quelques Mnn. Or. omettent των après αγων. — V. 74. ℵ B L W^c quelques Mnn. Or. omettent ημων. — V. 75. B L : ταις ημεραις, au lieu de τας ημερας. — ℵ A B C D et 11 autres Mjj. 40 Mnn. Syr. It. omettent της ζωης que lit T. R. avec 7 Mjj. Or.

de nos ennemis, 75 *nous le servirions sans crainte dans la pureté et la justice, en sa présence, tous les jours de notre vie.*»

Les aoristes *a suscité, a délivré,* supposent la connaissance qu'a Zacharie du fait de l'incarnation. Le terme *visité* rappelle l'absence de Dieu pendant les quatre cents ans durant lesquels la voix prophétique avait été muette et le ciel fermé. Aux expressions abstraites du v. 68 en succède, au v. 69, une plus concrète. Zacharie s'enhardit à désigner le Messie lui-même. Il l'appelle *corne de salut.* Cette image de *corne* est fréquente dans l'A. T. où elle est déjà appliquée au Messie : *Je susciterai une corne à David* (Ps. CXXXII, 16). Pour l'expliquer, il ne faut songer ni aux cornes de l'autel, que cherchaient à saisir les criminels, ni, et encore moins, aux cornes dont on ornait les casques ; elle est empruntée aux cornes du taureau, dans lesquelles réside la force de cet animal. Cette image est naturelle chez un peuple agriculteur. Le terme ἤγειρε, *a suscité,* s'applique bien à un produit organique, comme la corne. De même que la force de l'animal se concentre dans sa corne, ainsi dans le Messie se concentrera toute la puissance libératrice accordée à la famille de David en faveur du peuple. Ce verset suppose que Zacharie envisageait Marie comme une descendante de David. — Dans le v. 70, Zacharie fait ressortir la grandeur de cette apparition, en rappelant les nombreuses et antiques promesses dont elle a été l'objet. Qu'on lise ou qu'on retranche l'article τῶν, ἁγίων *(saints)* doit en tout cas être pris comme adjectif, et il ne faut point traduire : « de ses saints de tout temps qui ont été prophètes ; » ce qui supposerait que tous les saints ont prophétisé. Si on lit τῶν, ce mot sert simplement de point d'appui au déterminatif ἀπ' αἰῶνος. L'épithète *saints* caractérise les prophètes comme organes, non d'une parole humaine et par conséquent profane, mais d'une révélation divine. La sainteté est le trait

distinctif de tout ce qui émane de Dieu. Qu'on juge, par l'impression que produirait sur nous la proximité certaine de l'avénement de Christ, de l'émotion que dut produire sur le cœur des assistants cette pensée : le Messie est là; l'histoire longtemps suspendue reprend sa marche et touche à son terme.

Dans les v. 71-75, Zacharie décrit l'œuvre de ce Messie. — L'explication la plus naturelle de σωτηρίαν, *la délivrance,* est de faire de ce mot l'apposition du terme : *corne de salut* (v. 69). La notion de salut peut aisément être substituée à celle de sauveur. — L'idée de salut, ainsi relevée dans le premier mot, est déployée, dans tout son contenu, jusqu'au v. 75. Les deux termes *nos ennemis* et *ceux qui nous haïssent* peuvent n'être pas tout à fait synonymes. Le premier désigne les dominateurs étrangers, païens; le second pourrait bien comprendre aussi les tyrans indigènes, Hérode et son parti, odieux aux vrais Israélites. — En accordant cette délivrance, Dieu *fait miséricorde* (v. 72) non seulement aux vivants, mais aux morts, qui attendaient avec une sorte de malaise l'accomplissement des promesses, bien plus des *serments* de Dieu. Sur cette idée, voir à I, 17; pour l'infinitif μνησθῆναι, à v. 54; pour la tournure ποιεῖν μετά, à v. 58. — Ὅρκον (v. 73) est apposition de διαθήκης. L'accusatif est amené par le pronom ὅν. Cette attraction s'explique d'autant mieux que μνᾶσθαι est construit dans les LXX indifféremment avec l'accusatif et le génitif. — L'infinitif *pour donner* exprime le terme longtemps attendu du développement de la prophétie, développement que semble destiné à figurer cette longue période. — L'article τοῦ caractérise l'infinitif δοῦναι comme le but voulu et déterminé dès le commencement. Grammaticalement, il dépend de ὅρκον; logiquement, de tout ce qui précède. — Dans la phrase suivante, il faut remarquer le rapport de ῥυσθέντας à λατρεύειν :

après avoir été délivrés, servir Dieu : le but, c'est le culte parfait ; la délivrance politique n'en est que le moyen. L'adoration parfaite exige la sécurité extérieure. Le Messie va régner : plus d'Antiochus Epiphane ni de Pompée pour profaner le sanctuaire ! Nous trouvons ici dans toute sa pureté l'idéal du salut tel que le trace l'A. T. et que le comprit jusqu'à la fin le fils de Zacharie lui-même. Son trait saillant était l'union indissoluble des deux délivrances religieuse et politique : c'était une théocratie glorieuse fondée sur la sainteté nationale. Ce programme empêcha Jean-Baptiste de s'identifier avec le cours du ministère de Jésus. Comment, après que l'incrédulité d'Israël avait creusé un abîme entre l'attente et les faits, un écrivain postérieur, faisant parler Zacharie à sa guise, lui eût-il mis dans la bouche ces espérances naïves des premiers jours ?

On a distingué (v. 75) ὁσιότης, *pureté,* et δικαιοσύνη, *justice,* de plusieurs manières. Bleek et d'autres rapportent le premier de ces termes à la disposition intérieure, le second à la conduite extérieure. Mais la justice, dans l'Ecriture, comprend plus que l'acte extérieur. D'autres appliquent le premier aux relations avec Dieu, le second aux relations avec les hommes. Mais la justice comprend aussi la relation de l'homme avec Dieu. Il nous paraît plutôt que la *pureté,* ὁσιότης, est une qualité négative, l'absence de taches, et la *justice,* δικαιοσύνη, une qualité positive, la présence de toutes les vertus religieuses et morales qui rendent le culte agréable à Dieu. Comp. Eph. IV, 24. — Les autorités décident en faveur du retranchement des mots τῆς ζωῆς, lors même que la traduction française ne peut se passer de ces mots. — Au temps de la captivité, le prophète-sacrificateur Ezéchiel contempla sous l'image d'un *temple* de dimensions parfaites la théocratie accomplie (Ezéch. XL-XLVIII). Ici, le sacrificateur-prophète Zacharie contemple le même idéal sous

l'image d'un *culte* sans tache et non interrompu. L'Esprit saint adapte la forme de ses révélations aux préoccupations habituelles de ceux qui en doivent être les organes.

2° V. 76-77. — De la hauteur qu'il vient d'atteindre, Zacharie laisse tomber son regard sur le petit enfant qui repose devant lui, et il lui assigne son rôle dans l'œuvre qui commence. Le v. 76 se rapporte à sa personne, le v. 77 à sa mission.

V. 76 et 77 [1]. « *Et toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut. Car tu marcheras devant la face du Seigneur pour préparer ses voies,* 77 *afin de donner à son peuple la connaissance du salut par la rémission de leurs péchés.* »

La leçon καὶ σύ, *et toi,* associe par une douce transition le précurseur à l'œuvre du Messie. La leçon alex. καὶ σὺ δέ, *mais toi,* fait ressortir plus fortement, trop fortement sans doute, cette personnalité secondaire; elle a contre elle non seulement les 16 autres Mjj., mais encore la *Peschito,* l'*Itala,* Irénée et Origène, et doit par conséquent être rejetée. Le titre de *prophète du Très-Haut* place simplement Jean-Baptiste dans ce chœur des prophètes dont Zacharie a parlé v. 70; Jésus lui assignera plus tard une place plus élevée. — En disant : *le Seigneur,* Zacharie ne peut penser qu'au Messie. C'est ce que prouvent le πρό, *devant lui,* dans προπορεύσῃ, et le αὐτοῦ, *ses voies.* Mais il ne pourrait le désigner de ce nom, si, comme Malachie, il ne reconnaissait dans sa venue l'apparition de Jéhovah (comp. I, 17. 43; II, 11). La seconde proposition est une combinaison des deux propositions Es. XL, 3 (ἑτοιμάσαι) et Mal. III, 1 (προπορεύσῃ), prophéties qui se trouvent aussi combinées Marc I, 2. 3.

[1] V. 76. ℵ B C D L R lisent δε après και συ. — ℵ B Or. : ενωπιον au lieu de προ προσωπου. — V. 77. A C M O R U quelques Mnn. lisent ημων au lieu d'αυτων.

L'article τοῦ devant δοῦναι, *pour donner,* signale le but *définitif.* Cette parole jette en effet une vive lumière sur le but du ministère de Jean-Baptiste. Pourquoi faire précéder le ministère du Messie de celui d'un autre envoyé divin? Parce que la notion même du salut était faussée en Israël et qu'elle devait être rectifiée avant que le salut se réalisât. Un patriotisme charnel et haineux s'était emparé du peuple et de ses chefs, et l'idéal d'une délivrance politique s'était substitué à celui d'un salut moral. Si la notion du salut n'eût pas été ramenée à sa pureté scripturaire avant d'être réalisée par le Messie, non seulement celui-ci aurait dû employer à accomplir cette tâche préalable une grande partie du temps qui lui était accordé; mais encore on n'eût pas manqué de lui reprocher d'inventer une théorie de salut à l'usage de son impuissance à en réaliser une autre. Il fallait donc un autre personnage, divinement légitimé, qui rappelât au peuple que la perdition ne consistait pas dans l'assujettissement aux Romains, mais dans la condamnation divine, et que le salut par conséquent n'était pas l'émancipation temporelle, mais le pardon des péchés. Rétablir dans le peuple la notion d'un salut consistant dans ce pardon, c'était donc bien frayer la voie à Jésus qui devait réaliser ce salut-là et non un autre. Les derniers mots : *par le pardon des péchés,* dépendent immédiatement du mot σωτηρίας, *salut;* salut *par,* c'est-à-dire *consistant dans.* L'article τῆς est supprimé devant ἐν ἀφέσει, comme cela arrive lorsque le déterminatif ne forme avec le mot dont il dépend qu'une seule et même notion. — Le pronom αὐτῶν se rapporte à tous les individus compris dans l'idée collective de *peuple.* Les autorités qui lisent ἡμῶν sont insuffisantes. — Les mots *à son peuple* montrent qu'Israël, quoique peuple de Dieu, était aveuglé à l'endroit du salut. A ce peuple, qui croyait n'avoir besoin que de restauration politique, Jean-Baptiste

dut montrer qu'il n'était pas moins souillé que les païens, et qu'il avait, autant qu'eux, besoin du pardon divin. Ce fut précisément le sens du baptême auquel il appela les Juifs.

3° V. 78 et 79. — Après cet épisode, Zacharie revient au sujet principal de son cantique, et, dans un admirable tableau final, il décrit la richesse de l'apparition du Messie et du salut qu'il apporte.

V. 78 et 79 [1]. — « *Par les entrailles de la miséricorde de notre Dieu, par lesquelles l'Orient d'en-haut nous a visités,* 79 *pour resplendir sur ceux qui sont assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort, pour diriger nos pas au chemin de la paix.* »

Zacharie remonte à la source suprême d'où ce torrent de grâce jaillit sur notre terre : la miséricorde divine. Cette idée se rattache naturellement à celle de pardon (v. 77), comme l'exprime le διά avec l'accusatif, qui signifie proprement : *en raison de.* Nous avons dû traduire par la préposition *par.* — Les *entrailles* sont dans l'Ecriture le siége de toutes les émotions sympathiques. Σπλάγχνα répond à רחמים. — Le futur ἐπισκέψεται, *visitera,* dans quelques alex., est évidemment une correction due à cette réflexion que le Christ n'était pas encore né au moment où Zacharie parlait. Et de tels exemples ne parviennent pas à troubler la foi des critiques à l'autorité des Mss. alexandrins !

Toutes les images du tableau v. 78-79 paraissent être empruntées à la comparaison suivante : Une caravane erre perdue au désert ; les malheureux pèlerins, surpris par la nuit, se sont assis, et, au milieu de cette affreuse obscurité, attendent la mort. Tout à coup un astre éclatant se lève à l'horizon et illumine la plaine ; les voyageurs, ranimés à ce spectacle, se lèvent, et, éclairés par cet astre, trouvent le

[1] V. 78. ℵ B L : επισκεψεται, au lieu d'επεσκεψατο.

chemin qui les conduit au but désiré. — Le substantif ἀνατολή, *le lever,* que l'on est convenu de traduire ici par *l'Orient,* a deux sens dans les LXX. Il est employé pour rendre le nom צמח, *germe,* par lequel Jérémie et Zacharie désignent le Messie. Ce premier sens du mot ἀνατολή est étranger au grec profane. Ce terme est encore employé dans les LXX pour exprimer le lever d'un astre, celui de la lune, par exemple; comp. Es. LX, 19. Ce sens est conforme à celui du verbe ἀνατέλλειν: Es. LX, 1 : « *La gloire du Seigneur s'est levée* (ἀνατέταλκεν) *sur toi.* » Mal. IV, 2 : « *Le soleil de justice se lèvera* (ἀνατελεῖ) *sur vous.* » C'est celui du mot ἀνατολή dans le bon grec. Et il nous paraît que c'est aussi celui qui doit être appliqué ici. Cela résulte de l'emploi du verbe *nous a visités,* qui peut bien se dire d'un astre, mais non d'un germe, ainsi que des images suivantes, *luire* et *diriger* (v. 79). Le déterminatif *d'en-haut* convient d'ailleurs beaucoup mieux à l'image d'un astre qu'à celle d'une plante qui germe. Sans doute le régime *d'en-haut* ne semble pas en parfait accord avec le verbe *se lever.* Mais le terme *d'en-haut* est inspiré par l'idée de *visiter* qui précède : c'est du sein des entrailles divines que descend cet astre, et il ne *se lève* sur l'humanité qu'après être descendu et s'être fait homme. Bleek ne repousse pas entièrement ce sens d'ἀνατολή qui saute aux yeux; mais il prétend le combiner avec celui de *germe*, en admettant un jeu de mots roulant sur cette double image d'un germe qui pousse et d'un astre qui se lève; et comme il n'existe pas de mot hébreu qui comporte ce double sens, il tire de ce passage la grave conséquence critique que ce cantique, et par suite tous les autres contenus dans ces deux chapitres, ont été rédigés primitivement, non en araméen, mais en grec; ce qui fait naturellement tomber leur authenticité. Mais toute cette explication n'est qu'un jeu de l'imagination de Bleek.

Rien, dans le texte, n'indique l'intention de l'auteur de faire ici un jeu de mots ; et, comme nous l'avons vu, aucune des images employées n'est compatible avec le sens de *germe*.

Les expressions du v. 79 sont empruntées à Es. IX, 1 ; LX, 2. Les *ténèbres* sont l'emblème de l'éloignement de Dieu et de l'ignorance spirituelle qui l'accompagne. Ces ténèbres sont une *ombre de mort,* parce qu'elles conduisent à la perdition, comme l'obscurcissement de la vue chez le mourant prélude à la nuit de la mort. Le terme *assis* désigne un état d'épuisement et de désespoir. L'astre qui brille soudain remet toute la caravane sur pieds (τοὺς πόδας) et l'aide à retrouver la voie. — Le *chemin de la paix* désigne le moyen de parvenir à la réconciliation avec Dieu, principe de toutes les bénédictions spirituelles et temporelles. Εἰρηνή, *paix,* répond à שלום, mot par lequel la langue hébraïque désigne la plénitude des biens qui répondent aux besoins de l'homme, la pleine prospérité.

V. 80. La conclusion historique, v. 80, répond à celle du v. 66. Comme celle-ci esquissait d'un trait de plume l'enfance de Jean, celle-là est le tableau de son adolescence et nous conduit jusqu'au moment où il commença son ministère. Le terme *il croissait* se rapporte à son développement physique, et l'expression suivante : *il se fortifiait en esprit,* à son développement spirituel, c'est-à-dire religieux, moral et intellectuel. Le trait dominant de ce développement était la force, l'énergie *(se fortifiait en esprit).* Luc entend sans doute par là la puissance de la volonté sur les instincts et sur les penchants du corps. *L'esprit* est ici certainement celui de Jean lui-même ; mais, quand l'homme se développe d'une manière normale, l'esprit chez lui ne s'épanouit que dans la communion avec l'Esprit divin, comme la fleur qui n'éclôt qu'au contact de la lumière. — Ce développement spirituel de Jean n'était dû à aucune influence humaine. Car l'enfant

vivait *dans les déserts*. Il s'agit ici probablement du désert de Juda, voisin d'Hébron, contrée inhabitée, dont le sol profondément crevassé donne passage à quelques ruisseaux qui vont se jeter dans la mer Morte. Ce pays, riche en grottes, a été de tout temps le refuge des anachorètes. Au temps de Jean-Baptiste, il s'y trouvait probablement des couvents esséniens; car l'histoire dit positivement que ces cénobites habitaient sur les deux rives de la mer Morte. On a conclu de notre passage que Jean, pendant ses séjours au désert, aurait fréquenté ces sages et reçu leurs leçons. Cette opinion est en tout cas opposée à l'intention du texte, qui est précisément d'attribuer à Dieu seul l'initiative du développement du précurseur. Mais il y a plus. Si Jean a été instruit par les Esséniens, il faut admettre que l'unique parti qu'il a tiré de leurs enseignements a été d'en prendre sur tous les points le contre-pied. Les Esséniens avaient renoncé à toute tendance messianique : l'âme de la vie et du ministère de Jean a été l'attente du Messie et la préparation de son œuvre. Les Esséniens plaçaient le siége du péché dans la matière : Jean, par ses énergiques appels à la conversion, montre assez qu'il le place dans la volonté. Les Esséniens se retiraient de la société et se livraient à la contemplation mystique : Jean, au signal d'en-haut, se jette hardiment au milieu du peuple et prend jusqu'à la fin la part la plus active et la plus courageuse aux affaires de son pays. Que si, après cela, quelques analogies existent entre lui et eux, l'originalité de Jean est assez démontrée pour qu'on ne puisse pas les attribuer à l'imitation ; elles découlent de la tentative qui leur est commune d'opérer une réforme dans le judaïsme dégénéré. Le rapport de Jean aux Esséniens est à peu près celui de Luther aux mystiques du moyen-âge. Du côté des Esséniens, comme des mystiques, la tentative humaine qui atteste le besoin ; du côté de Jean, aussi bien que de Luther, l'œuvre

divine qui le satisfait. — Le pluriel abstrait *dans les déserts* prouve que le but de cette remarque est moral, nullement géographique. — Le mot ἀνάδειξις, *présentation,* désigne l'installation d'un employé dans sa charge, sa présentation officielle à ses administrés. L'auteur sous-entendu de cet acte est évidemment Dieu. Il ressort de III, 2 et de Jean I, 31-33, qu'une communication directe d'en-haut, une théophanie peut-être, comme celle qui rappela Moïse du désert, fut pour Jean le signal de l'entrée dans son œuvre. Mais nous ne possédons aucun *récit* de cette scène, qui se passa entre Dieu et son envoyé. Nos évangélistes ne racontent que ce qu'ils savent.

CINQUIÈME RÉCIT

II, 1-20.

La naissance du Sauveur.

Il existait désormais au sein de l'humanité viciée un être pur, sur lequel le regard de Dieu se reposait avec une satisfaction sans mélange. Associées à la contemplation divine, les intelligences célestes voyaient déjà jaillir de ce foyer les ondes lumineuses qui doivent pénétrer à la longue jusqu'aux derniers confins de l'univers moral. La seconde création, l'union de Dieu et de la créature sanctifiée, commençait à s'accomplir dans cet être, pour s'étendre de lui à toute l'humanité, et embrasser enfin le ciel même, qui lui aussi doit être réuni avec nous sous un seul et même chef, et adorer notre Seigneur Jésus-Christ comme son Seigneur (Col. I, 20; Eph. I, 10; Phil. II, 9-11). C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour apprécier le récit suivant : I. Jésus naît (v. 1-7); II. Les anges célèbrent cette

naissance (v. 8-14) ; III. Les bergers la constatent et la publient (v. 15-20).

I. *La naissance de Jésus :* v. 1-7. Et d'abord une indication historique : v. 1 et 2 [1]. — Les mots : *dans ces jours-là*, nous reportent aux temps qui suivirent la naissance de Jean-Baptiste, et donnent à la remarque I, 80 le caractère d'une anticipation. — Δόγμα désigne, dans le grec classique, tout *édit* de l'autorité reconnue. L'emploi du mot ἐξελθεῖν, *sortir*, dans le sens d'*être publié*, répond à celui de יצא Dan. IX, 2-3. Le terme ἀπογραφή, *description*, désigne chez les Romains l'inscription sur le tableau officiel du nom, de l'âge, de la profession et de la fortune de chaque chef de famille, ainsi que du nombre de ses enfants, et cela en vue de la fixation de l'impôt. La taxation fiscale qui suivait était plus spécialement désignée par le terme ἀποτίμησις. — La critique élève contre la vérité de ce fait, rapporté v. 1, plusieurs objections : 1° Aucun historien du temps ne mentionne un tel décret d'Auguste ; 2° A supposer qu'Auguste eût rendu un pareil édit, il n'eût été applicable ni aux états d'Hérode, en général, ni à la Judée, en particulier, puisque cette contrée ne fut réduite en province romaine que 10 à 11 ans plus tard, l'an 6 de notre ère ; 3° Un édit romain, exécuté dans les états d'Hérode, eût dû l'être d'après les formes romaines ; or de celles-ci il ne résultait nullement pour Joseph l'obligation de se rendre à Bethléem ; car, d'après la loi romaine, l'enregistrement avait lieu à l'endroit du domicile ou de la naissance, et nullement dans le lieu d'origine de la famille ; 4° Admettant même le devoir du déplacement pour Joseph, cette obligation ne s'étendait point à Marie, qui, comme

[1] V. 2. ℵBD omettent η après αυτη. — Au lieu de απογραφη πρωτη εγενετο, ℵ* lit απογραφη εγενετο πρωτη, et D : εγενετο απογραφη πρωτη. — Au lieu de Κυρηνιου, A : Κηρυνιου. B* : Κυρεινου. B³ It. Vg. : Κυρινου (Cyrino).

femme, n'était pas soumise à l'enregistrement. — Pour résoudre quelques-unes de ces difficultés, Hug a restreint le sens des mots : *toute la terre*, à la Palestine. Mais la relation de cette expression avec le nom *César-Auguste*, ne permet pas d'accepter cette explication, qui d'ailleurs laisse subsister plusieurs des difficultés indiquées. Pour le lecteur à qui le récit de Luc inspire quelque confiance et qui cherche à résoudre les difficultés, nous croyons que la solution résultera des faits suivants :

Dès le commencement de son règne, Auguste visa à la centralisation toujours plus forte de l'empire. Déjà sous Jules-César avait été entrepris, en vue d'une répartition plus exacte de l'impôt, un grand travail statistique, le cadastre complet de l'empire, *descriptio orbis*. Ce travail, qui dura 32 ans, ne fut achevé que sous Auguste [1]. Ce prince ne cessa de travailler dans la même direction. Après sa mort, Tibère fit lire dans le sénat, conformément aux ordres renfermés dans le testament d'Auguste, un document statistique qui s'appliquait non seulement à l'empire proprement dit, mais aussi aux royaumes alliés, catégorie à laquelle appartenaient les états d'Hérode. Ce document, appelé *Breviarium totius imperii*, était écrit tout entier de la main d'Auguste [2]. Il indiquait « le chiffre des citoyens et *des alliés sous les armes*, celui des flottes, des royaumes, des provinces, *des tributs ou impôts*. » La rédaction d'un tel document suppose nécessairement un travail statistique préalable, comprenant non seulement l'empire proprement dit, mais encore les états alliés. Et si Auguste avait ordonné ce travail, Hérode, dont le royaume était au nombre des *regna reddita*, n'avait pu refuser d'y concourir pour sa part.

[1] Voir l'ouvrage récent de Wieseler : *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien*, etc., 1869, p. 23.

[2] Tacite, *Ann.* I, 11. Suétone, *Octav.* c. 27. 28. 101.

— Le silence des historiens relativement à ce fait, ne prouve absolument rien contre sa réalité. Wieseler donne une foule d'exemples d'omissions semblables. Le grand travail statistique accompli précédemment par Jules-César et dont personne ne saurait douter, n'est signalé par aucun historien du temps [1]. Josèphe, dans la *Guerre juive*, écrite avant les *Antiquités*, en faisant le récit du gouvernement de Coponius, ne mentionne pas même le cens de Quirinius [2]. Puis, il ne faut pas oublier que l'une de nos principales sources pour la vie d'Auguste, Dion Cassius, offre précisément une lacune pour les années 748-750 U. C. — Ce silence d'ailleurs est surabondamment compensé par les données positives que nous trouvons chez des écrivains postérieurs. Ainsi Tertullien parle, comme d'un fait notoire, « de cens accomplis en Judée sous Auguste, par Sentius Saturnius [3], » c'est-à-dire de 744-748 U. C., par conséquent peu de temps avant la mort d'Hérode en 750. Les rapports de Cassiodore et de Suidas ne laissent aucun doute sur les grands travaux statistiques accomplis par les ordres d'Auguste [4]. Le second dit expressément : « César-Auguste, ayant choisi vingt hommes d'entre les plus excellents, les envoya dans toutes les contrées *des peuples soumis* (τῶν ὑπηκόων) et leur fit faire l'enregistrement (ἀπογραφάς) des hommes et des biens (τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν). » Ces détails ne proviennent pas de Luc. Et si la tâche de ces commissaires se rapportait spécialement, comme le dit Suidas, aux *peuples soumis*, on com-

[1] Wieseler, ouvrage cité, p. 51.

[2] *Ibid.*, p. 95.

[3] « *Sed et census constat actos sub Augusto .... in Judæa per Sentium Saturnium.* » (*Adv. Marc.* IV, 19). Le mot *constat* paraît faire allusion à des documents publics; et le détail *par Sentius Saturninus* prouve que ses sources sont indépendantes de Luc.

[4] Wieseler, p. 53.

prend plus aisément la non-mention de cette mesure chez les historiens du temps.

On s'étonne d'un édit d'Auguste relatif aux états d'Hérode. Mais Hérode n'était que très-relativement indépendant. On ne connaît pas de monnaie frappée en son nom; l'argent circulant dans ses états était romain [1]. Dès les temps de la prise de Jérusalem par Pompée, les Juifs payaient aux Romains un double tribut, une redevance par tête et un impôt foncier [2]. Aussi Tacite parle-t-il des réclamations de la Syrie et *de la Judée* contre les impôts qui pesaient sur elles. Bien plus, les Juifs avaient dû tout récemment, d'après Josèphe, prêter individuellement serment d'obéissance à l'empereur (*Antiq.* XVII, 2, 4). L'application d'un décret d'Auguste aux états d'Hérode, simple vassal de l'empereur, ne présente donc rien d'improbable. Seulement il est évident que l'empereur, dans l'exécution de l'édit, aura eu soin de respecter dans la forme la souveraineté du roi des Juifs, et aura tout fait exéuter par son entremise. C'était d'ailleurs l'usage des Romains, surtout dans les mesures fiscales, d'agir toujours par le moyen des autorités locales, et en se conformant autant que possible aux usages nationaux [3]. Auguste ne se sera pas départi de cette méthode vis-à-vis d'Hérode, qui fut en général l'objet de ses faveurs. — Et cette observation fait tomber une autre objection, celle que, d'après la coutume romaine, Joseph n'avait point à se rendre dans le lieu d'où sa famille était originaire, puisque l'inscription se faisait à l'endroit du domicile. Mais la coutume romaine ne prévalut point ici. Conformément

[1] Wieseler, p. 86.

[2] Id., p. 73et suiv.

[3] Comp. sur ce point les ouvrages récents de Huschke *(Ueber den Census der Kaiserzeit)* et de Marquardt *(Handbuch der römischen Alterthümer)*.

au reste d'indépendance dont jouissait encore la Judée, le cens réclamé par l'empereur s'exécuta certainement selon les formes juives. Celles-ci s'adaptaient sans doute à l'ancienne constitution par tribus et par familles, base de l'organisation israélite : c'était le mode à la fois le plus simple, puisque la plupart des familles demeuraient encore dans leurs propriétés héréditaires, et le plus sûr, puisque les familles qui s'étaient déplacées devaient tenir à resserrer un lien dont pouvaient dépendre pour elles des questions d'héritage et d'autres droits encore [1]. Ce qui distingua le cens de Quirinius, 10 ans plus tard, de tout ce qui s'était fait précédemment de semblable, ce fut précisément que cette fois l'autorité romaine fonctionna *comme telle*, sans l'intermédiaire du pouvoir national et des coutumes juives. Alors enfin le peuple sentit jusqu'au vif la réalité de son assujettissement, et la révolte éclata. Aussi l'histoire ne conserva-t-elle presque aucun souvenir des mesures analogues qui avaient précédé ce cens devenu un événement.

Quant à Marie, on peut s'expliquer sans peine les motifs qui la portèrent à accompagner Joseph. Si, au v. 5, on fait dépendre les mots *avec Marie* spécialement du verbe *pour être enregistré*, on peut s'expliquer le fait par la circonstance que, d'après le droit romain, les femmes, chez les peuples conquis, étaient soumises à l'impôt personnel. Ulpien dit même expressément *(De censibus)* : « qu'en *Syrie* (ce terme comprend la Palestine) les hommes sont soumis à la capitation dès la 14e année, *les femmes* dès la 12e à la 60e. » Peut-être, pour que leur âge pût être constaté, les femmes étaient-elles parfois appelées à se présenter en personne. Ou bien l'on peut supposer que Marie était l'unique représentante d'une des branches de sa tribu, une *fille hé-*

[1] Wieseler, p. 66. 67.

ritière, ce qui l'obligeait à comparaître en personne. Peut-être aussi par l'inscription de son nom tenait-elle à constater de nouveau, en vue de son fils, sa descendance de la famille de David. Mais on peut rattacher les mots *avec Marie* au verbe : *il monta*. Les motifs qui devaient engager Marie à accompagner Joseph dans ce voyage se présentent facilement à l'esprit. Si dans tout le cours de l'histoire évangélique on ne voit pas la moindre flétrissure attachée à la réputation de Marie, lors même que six mois seulement s'étaient écoulés entre son mariage et la naissance de Jésus, cette circonstance ne s'explique-t-elle pas précisément par ce voyage qui éloigna providentiellement Joseph et Marie de Nazareth, et pour un temps assez long, au moment de cette naissance? Marie dut reconnaître le doigt de Dieu dans l'événement qui forçait Joseph à s'éloigner, et s'empresser de l'accompagner.

Mais une difficulté bien plus grave que toutes les précédentes s'élève au sujet du v. 2. Si l'on traduit ce v. comme on le fait d'ordinaire : «*Ce cens, qui fut le premier, eut lieu lorsque Quirinius gouvernait la Syrie,*» il faut supposer, en raison de ce qui précède, que Quirinius a rempli cette charge avant la mort d'Hérode. Mais l'histoire prouve que Quirinius n'est devenu gouverneur de Syrie qu'en l'an 4, et qu'il n'a exécuté le dénombrement qui porte son nom qu'en l'an 6 de notre ère, après la destitution d'Archélaüs, fils et successeur d'Hérode, c'est-à-dire dix ans au moins après la naissance de Jésus. A la mort d'Hérode, c'était Varus qui gouvernait la Syrie. — On a essayé de résoudre cette difficulté en corrigeant le texte : Théodore de Bèze, en faisant du v. 2 une interpolation ; Michaëlis, en ajoutant les mots πρὸ τῆς après ἐγένετο : «Ce dénombrement eut lieu *avant celui* qu'exécuta Quirinius. . . [1]» Ce sont là des conjectures

[1] Dans ce sens il vaudrait mieux conjecturer une leçon πρὸ τῆς

sans fondement. — Ou bien l'on a essayé de donner au mot πρώτη, *premier*, un sens plus ou moins inusité. C'est ainsi que quelques-uns traduisent ce mot dans le sens qu'a parfois *primus* en latin, et qu'a régulièrement *erst* en allemand : « Ce cens *ne* s'exécuta *que* lorsque . . . *(prima accidit cum, geschah erst als.)* » Un tel latinisme est difficilement admissible. Et d'ailleurs si l'exécution n'avait pas *immédiatement* suivi l'édit (comme le suppose cette traduction), comment cet édit aurait-il motivé le déplacement de Joseph et la naissance de Jésus à Bethléem, encore sous le règne d'Hérode ?

Une interprétation du mot πρώτη qui n'est guères moins forcée, a été admise par Tholuck, Ewald, Wieseler (qui la maintient et la défend longuement dans son dernier ouvrage), de Pressensé (dans sa *Vie de Jésus)*. S'appuyant sur Jean I, 15 : πρῶτος μου; XV, 18 : πρῶτον ὑμῶν, ils donnent à πρώτη le sens de προτέρα, et expliquent πρώτη ἡγεμονεύοντος comme s'il y avait πρότερον ἢ ἡγεμονεύειν ; ce qui conduit à la traduction suivante : « Ce dénombrement eut lieu *avant que* Quirinius. . . » On cite, dans les LXX, Jér. XXIX, 2 : ὕστερον ἐξελθοντος Ἰεχονίου, « après que Jéchonias fut sorti, » et chez Platon : ὕστεροι ἀφίκοντο τῆς ἐν Μαραθῶνι μάχης γενομένης, « *ils arrivèrent après que la bataille de Marathon avait eu lieu.* » Mais ce cumul de deux irrégularités, l'emploi du superlatif pour le comparatif et celui de l'adjectif comparatif pour l'adverbe, n'est-il pas inadmissible chez un écrivain tel que Luc, dont le style est à l'ordinaire parfaitement lucide, surtout si avec Wieseler, après avoir donné à πρώτη le sens de comparatif, on prétend en outre lui conserver son sens de superlatif : « Ce dénombrement eut lieu *comme premier et avant que*. . . » (p. 33). Ceci passe décidément

à substituer à πρώτη, tout en admettant la place qu'occupe ce dernier mot dans le texte de ℵ et de D.

toutes les bornes du possible, quoi qu'en disent les hautes autorités philologiques sur l'assentiment desquelles cet auteur croit pouvoir s'appuyer [1]. — Un autre essai d'interprétation, proposé par Ebrard, part d'une distinction entre le sens d'ἀπογράφεσθαι (v. 1) et d'ἀπογραφή (v. 2). Le premier de ces deux termes désignerait l'enregistrement, le second la taxation pécuniaire qui en résultait (l'ἀποτίμησις) ; et cette différence de sens serait indiquée par le pronom αυτη, qu'il faudrait lire αὐτή *(ipsa)*, et non αὕτη *(ea)*. « Quant à la taxation *elle-même* (qui suivit l'enregistrement), elle eut lieu seulement quand Quirinius était... » Mais pourquoi, dans ce cas, Luc n'eût-il pas employé, au v. 2, un autre mot que celui d'ἀπογραφή, qui rappelait évidemment le ἀπογράφεσθαι du v. 1 ? Köhler [2] reconnaît que ces deux mots doivent avoir un sens identique ; mais, avec Paulus, Lange et d'autres, il croit pouvoir distinguer entre la *publication* du décret (v. 1) et son *exécution* (v. 2), qui n'eut lieu que dix ans plus tard, et mettre, dans ce sens, l'accent sur ἐγένετο : « César-Auguste publia un décret (v. 1), et l'enregistrement, par lui décrété, *fut exécuté* (seulement) quand Quirinius... (v. 2). » Mais la difficulté est de savoir comment ce décret, s'il ne fut pas immédiatement exécuté, put provoquer le déplacement de Joseph et de Marie. Köhler répond que la mesure décrétée reçut d'abord un commencement d'exécution, mais qu'à cause des troubles qu'elle excita, elle ne tarda pas à être suspendue, et qu'elle ne fut reprise et complètement exécutée (ἐγένετο) que sous Quirinius. Cette explication est ingénieuse, mais très-artificielle. Et de plus elle ne convient point au contexte. Luc, après avoir nié positivement l'exécution de la mesure (v. 2), raconterait ensuite (v. 3 et suiv.), sans la moindre explication, un fait qui

[1] MM. Curtius, à Leipzig, et Schömann, à Greifswald.
[2] *Encyclopédie de Herzog*, art. *Schatzung*.

n'a de sens que dans la supposition de l'exécution immédiate de ce décret !

Reste une série de tentatives qui font appel à l'histoire plutôt qu'à la philologie. Sous le rapport du texte elles ne se séparent pas de l'explication ordinaire qui fait des mots ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου un génitif absolu. Plusieurs anciens, Casaubon, Sanclemente, et plus récemment Hug et Néander, partant du fait qu'avant d'être gouverneur de Syrie, Quirinius avait joué un rôle considérable dans les affaires de l'Orient (Tac. *Ann.* III, 48), ont admis qu'il avait présidé au cens dont parle ici Luc, en qualité de commissaire impérial. Luc aurait appliqué à ce commandement momentané le terme ἡγεμονεύειν, qui désigne ordinairement la fonction de *gouverneur* proprement dite. Zumpt a même cru pouvoir démontrer [1] que Quirinius avait été deux fois *gouverneur de Syrie*, dans le sens propre du mot, et que c'était pendant le premier de ces deux gouvernements qu'il avait présidé au cens mentionné par Luc. Mommsen [2] admet aussi le fait de la double administration de Quirinius, comme gouverneur de Syrie. Il se fonde spécialement sur une inscription tumulaire découverte en 1764 [3], qui, si on la rapporte à Quirinius, semblerait dire que ce personnage a été gouverneur de la Syrie à deux reprises (*iterum*). Mais cette inscription se rapporte-t-elle réellement à Quirinius? Et le terme *iterum* a-t-il toute la portée qu'on lui donne? Wieseler montre bien (p. 40 et suiv.) que ces questions ne sont point encore sûrement résolues. Et à supposer même que ce double

[1] Par le passage de Tacite, *Ann.* III, 48. *De Syriâ Romanorum provinciâ ab Cæsare Augusto ad Titum Vespasianum*, 1854, et *Ueber den Census des Quirinius*, Evang. Kirchenzeitung, 1865, N° 82.

[2] *Res gestæ Divi Augusti. Ex monumento Ancyrano.*

[3] Publiée en dernier lieu par Mommsen, *De P. S. Quirinii titulo Tiburtino*, 1865.

gouvernement de Quirinius en Syrie pût être démontré, le premier, celui qui nous importe ici, ne pourrait en tout cas avoir eu lieu, comme le reconnaît Zumpt, que dès la fin de 750 à 753 U. C. Or, il est incontestable qu'à cette époque Hérode était mort depuis plusieurs mois (printemps 750), et que par conséquent, d'après le texte de Luc, Jésus devait être déjà né. Toutefois une chose reste certaine : c'est le rôle considérable que Quirinius, personnage honoré de toute la confiance de l'empereur, a joué pendant toute cette période dans les affaires de l'Orient et de la Syrie en particulier. Et nous ne voyons pas trop ce qu'il y aurait à opposer, au point de vue historique, à l'hypothèse de Gerlach [1], qui pense que, tandis que Varus gouvernait politiquement et militairement la Syrie (dès 748), Quirinius l'administrait financièrement, et que ce fut en cette qualité de *questeur* qu'il présida au cens qui eut lieu chez les Juifs à cette époque. Josèphe (*Antiq.* XVI, 9, 1-2 et *Bell. Jud.* I, 27, 2) désigne ces deux magistrats, le præses et le quæstor, par les titres d'ἡγεμόνες et de τῆς Συρίας ἐπιστατοῦντες; rien n'empêcherait donc de donner ici ce sens un peu plus général au verbe ἡγεμονεύειν, ou de supposer, ajouterons-nous, que Luc a attribué à Quirinius, comme gouverneur, une fonction qu'il n'avait accomplie que comme questeur. Dans ce cas, Quirinius aurait déjà présidé à un premier dénombrement sous Hérode en 749, avant de diriger le cens plus connu qui eut lieu en 759 U. C. et qui provoqua la révolte de Judas le Galiléen [2].

Ceux qu'aucune de ces tentatives d'explication n'ont satisfaits, admettent une erreur chez Luc, mais non pas tous

[1] *Römische Statthalter in Syrien*, p. 33.

[2] Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse; mais nous ne voyons pas de quel droit Keim la qualifie d'*insoutenable*. (*Gesch. Jesu*, t. I, p. 402.)

dans le même sens. Meyer pense qu'il faut conserver à ἡγεμονεύειν, dans le texte de Luc, son sens ordinaire, mais que Luc, en employant ici ce terme, a confondu le dénombrement postérieur de l'an 6 avec celui auquel ce personnage avait présidé dix ans plus tôt en qualité de commissaire impérial. Schleiermacher et Bleek admettent une erreur plus considérable : Luc aurait confondu un simple recensement sacerdotal qui aurait eu lieu dans les derniers temps du règne d'Hérode, avec le fameux dénombrement de l'an 6. Strauss et Keim vont plus loin encore. A leurs yeux le dénombrement des v. 1 et 2 est une pure invention de Luc, soit pour motiver la naissance de Jésus à Bethléem, que réclamait le préjugé populaire (Strauss), soit pour établir un parallélisme significatif entre la naissance de Jésus et l'asservissement complet du peuple (Keim, p. 399). Mais le texte de Luc a un caractère trop strictement historique et prosaïque pour fournir le moindre appui à l'opinion de Keim. Celle de Strauss pourrait s'appliquer à un évangile comme celui de Matthieu, qui fait ressortir fortement le rapport entre la naissance de Jésus à Bethléem et la prophétie messianique; mais elle ne s'applique nullement à celui de Luc, qui ne renferme pas la moindre allusion à la prophétie. L'explication de Schleiermacher est une pure conjecture, et une conjecture qui frise l'absurde. Celle de Meyer, qui, pour le fond, se rapproche beaucoup de l'opinion de Gerlach, serait certainement de toutes ces opinions la plus vraisemblable. Seulement deux faits ne permettent guères d'imputer ici à Luc une confusion : le premier, c'est que, d'après Act. V, 37, il connaît bien le dénombrement postérieur qui donna lieu à la révolte de Judas le Galiléen, et qu'il appelle d'une manière absolue : *le dénombrement*. Luc ne pouvait ignorer que cette révolte avait eu lieu à l'occasion de l'annexion définitive de la Judée à l'empire, par

conséquent un temps assez long après la mort d'Hérode. Or, dans notre texte, il place le dénombrement dont il parle, sous le règne d'Hérode! Le second fait est la parfaite connaissance qu'a Luc, d'après XXIII, 6-9, de la séparation politique postérieure entre la Judée et la Galilée. Or, l'enregistrement d'un Galiléen en Judée suppose que l'unité de la monarchie israélite existait encore. En face de ces deux faits évidents, une confusion de sa part n'est pas si aisée à admettre.

Nous sera-t-il permis, après tant d'opinions émises, d'en proposer une nouvelle? Nous avons vu que le cens qu'exécuta Quirinius en 759 U. C., dix ans après la naissance de Jésus, fit sur tout le peuple une impression profonde, en constatant enfin pour sa conscience son complet asservissement. Ce cens est appelé *le dénombrement,* absolument partant (Act. V, 37); mais il pouvait être désigné aussi comme *le premier dénombrement,* en tant que premier cens exécuté par l'autorité païenne; et ce serait dans ce sens, en quelque sorte technique, qu'il faudrait prendre ici l'expression ἡ ἀπογραφὴ πρώτη. Nous accentuerions αυτη (comme cela a déjà été proposé) αὐτή, ce qui ne présente aucune difficulté critique, puisque les anciens Mss. ne portent pas d'accents, et nous entendrions le v. 2 dans ce sens : « Quant au cens même appelé *premier,* il eut lieu sous le gouvernement de Quirinius [1] » Luc s'interromprait pour faire remarquer que, antérieurement au dénombrement si connu qui avait eu lieu sous Quirinius et que l'histoire avait enregistré sous le nom de *premier,* il y en avait bien réellement eu un autre, généralement ignoré, et qui était celui dont il était ici question; et qu'ainsi ce n'était pas à la légère qu'il

[1] Nous admettons pour ce nom l'orthographe Quirinius (non Quirinus), conformément à l'autorité de tous les documents, B seul et quelques Mss. de l'It. exceptés.

parlait d'un cens antérieur au *premier*. Ainsi 1° l'intention de cette parenthèse est clair; 2° l'*asyndeton* entre les v. 1 et 2 s'explique d'une manière toute naturelle; et 3° l'omission de l'article ἡ entre ἀπογραφή et πρώτη, qui tend à faire de ἡ ἀπογραφὴ πρώτη une sorte de nom propre (comme ἡ ἐπιστολὴ πρώτη, δευτέρα), est complètement justifiée.

V. 3-7 [1]. Les termes οἶκος et πατριά, *maison* et *famille*, (v. 4), n'ont pas un sens constant dans les LXX. D'après l'étymologie et le contexte, le premier paraît avoir ici le sens le plus large et désigner toute la parenté de David, y compris ses frères et leurs descendants directs. — Sur ce voyage de Marie, voir p. 151-152. Le régime *avec Marie*, nous paraît dépendre, non du verbe ἀπογράψασθαι, *être enregistrée*, comme le veulent Meyer, Bleek, etc., mais de la locution complète : ἀνέβη ἀπογράψασθαι, *il monta pour être enregistré*, et plus spécialement de *il monta*. Car, comme le fait observer Wieseler, ce qui importe pour le contexte, c'est qu'elle monta et non qu'elle fut enregistrée. Et l'apposition *qui était enceinte* se rattache à l'idée de monter mieux qu'à celle d'être enregistrée. — Il y a une grande délicatesse dans la leçon reçue, qui est aussi critiquement la mieux appuyée : sa *femme fiancée*. Le substantif indique la qualité en laquelle voyageait Marie ; le participe rappelle l'état réel des choses. Les alex., n'ayant pas saisi cette nuance, ont omis à tort γυναικί. — De la dernière proposition du v. 7, qui semble opposer φάτνη, *crèche*, à κατάλυμα, *hôtellerie*, quelques interprètes ont conclu que le premier de ces deux mots devait avoir ici un sens plus large et signifier *étable*. Mais ce sens est sans exemple. Il y a simplement

[1] V. 3. ℵ^{c}BDLZ : εαυτου au lieu d'ιδιαν. — V. 5. ℵ*AD quelques Mnn. : απογραφεσθαι au lieu d'απογραψασθαι. — ℵBDLZ quelques Mnn. Syr. omettent γυναικι. — V. 7. ℵABDLZ quelques Mnn. omettent η devant φατνη.

une idée à suppléer : « dans la crèche, *parce qu'ils habitaient dans l'étable,* vu que. . . » L'article τῇ désigne la crèche comme *celle* de l'étable. Les alex. l'ont donc omis à tort. — Cette étable faisait-elle partie de l'hôtellerie ; ou bien était-ce, comme le prétendent tous les apocryphes [1] et Justin [2], une caverne voisine de la ville? On montrait, au temps d'Origène [3], une grotte où devait avoir eu lieu la naissance de Jésus. C'est en ce lieu qu'Hélène, mère de Constantin, bâtit une église ; et il est probable que l'église *Mariæ de præsepio* est construite sur le même emplacement. Le texte de Luc ne serait pas entièrement incompatible avec cette idée. Mais il est probable que ce n'est là qu'une supposition, résultant, d'un côté, de l'usage assez général en Orient d'employer les cavernes pour étables, et, de l'autre, de l'application messianique erronée d'Es. XXXIII, 16 que cite Justin lui-même : « *Il habitera dans une grotte élevée.* » — L'expression *premier-né* suppose naturellement que, dans la pensée de l'écrivain, Marie a eu plus tard d'autres enfants, autrement il n'y aurait qu'un moyen de justifier l'emploi de ce terme ; ce serait de dire que Luc veut préparer par là le récit de la présentation de Jésus dans le temple comme fils *premier-né* (v. 22 et suiv.). Mais cette relation n'est pas possible dans Matthieu I, 25. — Cette expression prouve que la rédaction du récit date d'un temps postérieur à la naissance des frères et sœurs de Jésus. — Ainsi s'accomplissait, dans l'obscurité d'une étable, le fait qui devait changer la face du monde, et continuait à se réaliser le mot de Marie (I, 51) : « *Il a renversé les puissants, et il a élevé les petits.* » « *La faiblesse de Dieu est plus forte que les*

[1] Protévangile de Jacques, Histoire de Joseph, Evangile de l'Enfance. *Œuvres de Justin*, édit. d'Otto, t. I, p. 269, note.

[2] *Dial. c. Tryph.* c. 78.

[3] *Contra Celsum* I. 11.

hommes, » dit saint Paul; ce principe domine toute cette histoire et en fait le caractère propre.

II. *L'apparition des anges :* v. 8-14. — « *L'Evangile est annoncé aux pauvres.* » Le récit suivant renferme la première application de cette divine méthode. Les v. 8 et 9 racontent l'apparition de l'ange aux bergers; les v. 10-12, son discours ; les v. 13 et 14, le cantique de l'armée céleste.

V. 8 et 9 [1]. A la profession des gardiens de moutons s'attache chez les Juifs un certain mépris. D'après le traité *Sanhedrin*, ils ne doivent pas être admis comme témoins ; et d'après le traité *Aboda Zara*, on ne doit pas aller au secours des bergers et des païens. — Ἀγραυλεῖν, proprement : faire de son ἀγρός son αὐλή, de son champ son domicile. Columelle (*De re rusticâ*) décrit ces αὐλαί comme des enclos environnés de murs élevés, tantôt couverts, tantôt *sub dio* (en plein air). Comme il est dit dans un passage du Talmud que les troupeaux passent en plein air toute la portion de l'année entre Pâques et les premières pluies d'automne, on a conclu de ce qui est raconté que Jésus devait être né pendant l'été. Cependant Wieseler fait observer que cette détermination talmudique s'applique à la saison passée par les troupeaux dans les steppes, bien loin des habitations; ceux dont il s'agit ici n'étaient point dans ce cas. — Dans l'expression φυλάσσειν φυλακάς, le pluriel φυλακάς désigne peut-être un *tour de rôle.* Le génitif τῆς νυκτός doit se prendre adverbialement : la garde, telle qu'elle se fait *de nuit.* Ἰδού (v. 9) est omis par les alex. Mais il est probablement authentique : il peint la surprise des bergers. — Ἐπέστη

[1] V. 9. ℵBLZ omettent ιδου après και. — ℵ^{c}ZΠ^{aliq}· Vg. : θεου au lieu de κυριου (second). — ℵ* : επελαμψεν αυτοις au lieu de περιελαμψεν αυτους.

ne signifie point que l'ange se tenait *au-dessus d'eux* (comp. le ἐπιστᾶσα v. 38). C'est notre *survenir*. Il faut, comme I, 11, traduire *un ange* et non *l'ange*. C'est ce que prouve l'article ὁ au v. 10 (voir à I, 13). Par *la gloire du Seigneur*, il faut entendre ici, comme en général, la lumière surnaturelle avec laquelle Dieu apparaît, soit en personne, soit dans ses représentants.

V. 10-12[1]. L'ange annonce d'abord le caractère favorable de son message; car, à la vue d'une apparition surnaturelle, le premier sentiment de l'homme est celui de la crainte. — Ὅτις : « qui, *en tant que grande*, est destinée au peuple entier. » — V. 11 : le message lui-même. Dans le titre de *Sauveur*, qui est en relation avec l'idée de joie (v. 10), s'exprime le sentiment de pitié qu'éprouvent les anges à la vue de l'état misérable de l'humanité. Le titre de *Christ*, oint, rappelle les prophéties qui annoncent ce personnage et la longue attente qu'il vient satisfaire. Celui de *Seigneur* le désigne comme le représentant de la souveraineté divine. Ce dernier titre s'applique aussi à sa relation avec les anges. La périphrase : *la ville de David* fait entrevoir dans cet enfant un second David. — V. 12 : le signe au moyen duquel les bergers pourront contrôler la vérité de ce message. Ce signe n'a de divin que son contraste avec la gloire humaine. Il ne pouvait y avoir beaucoup d'autres enfants nés cette nuit-là à Bethléem ; et, parmi ceux-ci, s'il s'en trouvait, nul autre assurément n'avait une crèche pour berceau.

V. 13 et 14[2]. La troupe des anges sort tout à coup des

[1] V. 12. BZ omettent το devant σημειον. — ℵ*D omettent κειμενον. — ℵ^c BLPSZ quelques Mnn. Syr. It^plerique Or. ajoutent και devant κειμενον (tiré de v. 16). — T. R. lit τη devant φατνη avec F^2 K seulement (tiré de v. 16).

[2] V. 14. It^plerique Ir. Or. etc. omettent εν devant ανθρωποις. —

profondeurs de ce monde invisible qui nous environne de toutes parts. Par son cantique, elle vient donner le ton à l'adoration de l'humanité. La variante de quelques alex. et des traductions latines qui lisent le gén. εὐδοκίας, au lieu du nomin. εὐδοκία, est en faveur dans l'exégèse moderne: « paix aux *hommes de bonne volonté.* » Le cantique se divise dans ce cas en deux propositions parallèles, soit que l'on rapporte les mots: *et sur la terre,* à ce qui précède: « Gloire à Dicu dans les lieux très-hauts et sur la terre; paix aux hommes de bonne volonté, » — soit, ce qui est certainement préférable, qu'on les lie à ce qui suit: « Gloire à Dieu dans les lieux très-hauts; et sur la terre paix aux hommes de bonne volonté. » Dans cette seconde interprétation, le parallélisme est complet: les trois idées *paix, hommes, sur la terre,* dans le second membre, répondent aux trois idées *gloire, Dieu, dans les lieux très-hauts,* dans le premier. Les hommes font monter leur louange vers Dieu, dans les cieux; Dieu fait descendre sa paix vers eux, sur la terre. Le gén. εὐδοκίας, *de bonne volonté,* pourrait se rapporter aux dispositions pieuses dont une partie des hommes sont animés envers Dieu. Mais cette interprétation est peu naturelle. Εὐδοκία d'εὐδοκεῖν, *se complaire en,* חפץ ב, indique une bienveillance entièrement gratuite, dont l'initiative est dans le sujet qui l'éprouve. Ce terme ne convient donc pas à la relation de l'homme avec Dieu, mais bien à celle de Dieu avec l'homme. Il faut par conséquent, avec cette leçon, expliquer: Paix sur la terre *aux hommes qui sont les objets de la bienveillance divine.* Mais cet emploi du génitif est singulièrement rude et presque barbare; les *hommes de bienveillance,* pour dire: ceux sur lesquels repose la bienveillance. . . , c'est

א*AB*D It. Vg. Ir. et Or. (dans la traduction latine) lisent ευδοκιας au lieu de ευδοκια.

une locution sans exemple. Nous sommes ainsi ramenés à la leçon du T. R. que présentent 14 Mjj., parmi lesquels L et Z, qui marchent ordinairement avec les alex., la traduction cophte, qui est dans le même cas, et la *Peschito*. Avec cette leçon, le cantique se compose de trois propositions, dont deux parallèles et une troisième qui forme le lien entre les deux. Dans la première: *gloire à Dieu dans les lieux très-hauts,* les anges demandent que des espaces inférieurs où ils viennent de descendre, du sein de l'humanité, s'élève une louange qui, montant de cieux en cieux, parvienne jusqu'au sanctuaire suprême, aux *lieux très-hauts,* et y glorifie les perfections divines qui éclatent dans cette naissance. La seconde: *paix sur la terre,* est le pendant de la première. Tout en provoquant la louange de la part des hommes, les anges appellent la paix à descendre d'auprès de Dieu. Cette paix est celle qui résulte de la réconciliation des hommes avec Dieu; elle renferme le principe de la cessation de toute guerre ici-bas. Ces deux propositions ont le caractère du vœu, de la prière. Le verbe sous-entendu est ἔστω, *soit*. La troisième, qui n'est liée aux précédentes par aucune particule, proclame le fait qui motive cette double prière. Si la relation logique était exprimée, elle le serait par le mot *car*. Ce fait, c'est celui de la faveur extraordinaire dont les hommes sont les objets de la part de Dieu, et qui éclate dans le don qu'il leur fait en ce moment. Le sens est: « Car Dieu se complaît dans les hommes. » En parlant ainsi, les anges semblent dire: Dieu ne nous en a pas fait autant à nous-mêmes. (Hébr. II, 16.) L'idée d'εὐδοκία, *bienveillance,* rappelle la première proposition: « Gloire à Dieu! » tandis que l'expression: *envers les hommes,* rappelle la seconde: « Paix sur la terre! » Pour le mot εὐδοκία comp. Eph. I, 5 et Phil. II, 13. — Quand les témoins du bienfait chantent,

comment ceux qui en sont les objets pourraient-ils demeurer muets?

III. *La visite des bergers:* v. 15-20. — L'ange avait indiqué un signe aux bergers, et les avait invités à en constater la réalité. Ils obéissent à cette injonction.

V. 15-20 [1]. Le T. R. présente au v. 15 une expression singulière: « Et il arriva que lorsque les anges se furent retirés. . . *les hommes, les bergers* se dirent. . . . » On ne saurait mieux rendre l'impression des bergers, quand, après la disparition des anges, ils se retrouvèrent seuls *entre hommes*. L'omission des mots καὶ οἱ ἄνθρωποι chez les alex. est due à l'étrangeté de cette forme, dont ils n'ont point compris le sens. Le καί devant οἱ ἄνθρωποι est sans doute le signe de l'apodose, comme le ו hébreu; mais il fait ressortir en même temps la corrélation entre la disparition des anges et l'acte des bergers qui se mettent en devoir de leur obéir. L'aoriste εἶπον du T. R. est certainement préférable à l'imparf. ἐλάλουν des alex., puisqu'il s'agit d'un acte qui doit immédiatement en produire un suivant: « *Ils se dirent* (non: *ils se disaient*) l'un à l'autre: Allons donc. » — Le terme ῥῆμα, ainsi que si souvent דבר, désigne la parole en tant qu'accomplie (γεγονός). On voit combien la forme araméenne primitive est conservée avec soin jusques dans les plus petits détails. — Ἀνά, dans ἀνεῦρον, exprime la découverte successive des objets énumérés. Ἐγνώρισαν, ou διεγνώρισαν (alex.), v. 17, peut signifier *constater;* cependant au v. 15 ἐγνώρισαν signifie *faire connaître;* et c'est aussi au v. 17 le sens le plus naturel. Il y a

[1] V. 15. ℵBLZ beaucoup de Mnn. Syr^{sch} It^{plerique} Vg. Or. omettent και οι ανθρωποι. — ℵBIt$^{aliq.}$: ελαλουν au lieu de ειπον. — V. 17. ℵBDLZ: εγνωρισαν au lieu de διεγνωρισαν. — V. 20. Au lieu d'επεστρεψαν que lit T. R. avec une partie des Mnn. seulement, tous les autres documents: υπεστρεψαν.

gradation: le ciel avait révélé; et maintenant par le soin des hommes la publicité va croissant. Ce sens met aussi le v. 17 en rapport plus direct avec ce qui suit. Le composé διαγνωρίζειν, *divulguer*, nous paraît par cette raison préférable au simple (chez les alex.).

Les versets 18-20 décrivent les impressions diverses produites par ce qui vient de se passer. Au v. 18, une surprise vague chez la plupart (*tous ceux qui entendirent*). En opposition (δέ), v. 19, une impression profonde et un travail intérieur, chez Marie. D'abord elle a soin de rassembler les faits dans son esprit pour les conserver (συντηρεῖν); mais à cette première activité indispensable s'en rattache une seconde qui en est le but, celle de les comparer et de les combiner, pour découvrir la pensée divine qui les explique et les relie. Quelle distance entre cette activité réfléchie et l'étonnement facile du simple public! Dans l'impression de joie et d'adoration des bergers (v. 20), il y a plus que chez les simples auditeurs, moins que chez Marie. — δοξάζειν, *glorifier*, résulte du sentiment de la *grandeur* de l'œuvre; αἰνεῖν, *louer*, se rapporte à la *bonté* qui y éclate. — Liés comme ils le sont, les deux participes *entendu* et *vu* ne peuvent se rapporter qu'à ce qui se passe pour les bergers après leur arrivée dans l'étable. On leur raconta les circonstances remarquables qui avaient précédé la naissance de Jésus; c'est à cela que se rapporte le mot *entendu*. Et ils contemplèrent la crèche et l'enfant; c'est ce qu'exprime le mot *vu*. Et le tout fut pour eux la confirmation du message des anges. Ils se convainquirent qu'ils n'avaient pas été les victimes d'une hallucination. — La leçon ὑπέστρεψαν (ils *s'en* retournèrent) mérite évidemment la préférence sur la leçon du T. R., très-mal appuyée, ἐπέστρεψαν (ils retournèrent *à leurs troupeaux*).

Où ont été puisées ces indications frappantes sur l'im-

pression des bergers et des assistants, et surtout sur celle de Marie? Comment voir là une broderie de l'imagination de l'auteur ou un fruit de la légende? Le coloris araméen d'ailleurs dénote une source antique. Plus on lit et relit le v. 19, plus on sent se former en soi la conviction que Marie est le premier et réel auteur de tout le récit. Cette narration si pure, si simple, si intime, formulée par elle, se sera conservée un certain temps sous forme orale, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé un rédacteur, dont le travail est tombé entre les mains de Luc et a été par lui reproduit en grec.

SIXIÈME RÉCIT

II, 21-40.

Circoncision et présentation de Jésus.

Ce récit comprend: 1° la circoncision de Jésus (v. 21); 2° sa présentation dans le temple (v. 22-38); 3° une conclusion historique (v. 39-40).

I. *La circoncision :* v. 21. — C'était sous la forme juive que Jésus devait réaliser l'idéal de l'existence humaine. La théocratie était le milieu divinement préparé pour le développement du Fils de l'homme. Aussi à son entrée dans la vie par la naissance succède, huit jours après, son entrée dans l'alliance par la circoncision. « *Né d'une femme, mis sous la loi,* » dit saint Paul, Gal. IV, 4, pour faire ressortir la relation entre ces deux faits. Le récit de la circoncision de Jésus est d'une brièveté qui contraste avec l'ampleur de celui de la circoncision de Jean-Baptiste (ch. I). Cette différence est naturelle; la cérémonie toute juive de la circoncision a, dans la vie du dernier représentant de la théocratie, une importance qu'elle n'avait pas dans celle

de Jésus, qui n'entrait dans la forme de l'existence juive que pour la traverser.

V. 21 [1]. L'absence de l'article devant ἡμέραι ὀκτώ, est due au déterminatif τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν qui suit. En hébreu l'état construit (subst. avec complém.) exclut l'article. — La fausse leçon du T. R., τὸ παιδίον au lieu d'αὐτόν, provient de la cause qui a occasionné la plupart des fautes de ce texte, des besoins de la lecture publique. Comme la section à lire commençait avec ce verset, il fallait substituer le nom ou pronom. Καί, tout en marquant l'apodose, fait ressortir la corrélation entre la circoncision et le don du nom. Ce καί est presque un τότε, *alors*.

II. *La présentation :* v. 22-38. — Et d'abord le sacrifice : v. 22-24 [2]. A la suite de la circoncision, il y avait encore deux rites à accomplir. L'un concernait la mère. Lévitiquement souillée pendant huit jours après la naissance d'un fils, pendant quatorze jours après celle d'une fille, la mère israélite devait, après une réclusion de trente-trois jours dans le premier cas, du double dans le second, offrir dans le temple un sacrifice de purification (Lév. XII). L'autre rite concernait l'enfant; quand c'était un premier-né, il devait être racheté par une somme d'argent de la consécration au service de Dieu et du sanctuaire. En effet, la tribu de Lévi n'avait été choisie pour cet office qu'en remplacement des premiers-nés de toutes les familles israélites; et afin de maintenir vivant dans le cœur du peuple le sentiment de son droit, Dieu avait fixé une rançon à payer pour chaque premier-né. Elle était de cinq sicles, soit en

[1] ℵAB et 11 Mjj. 100 Mnn. It^plerique lisent αυτον au lieu de το παιδιον, que lit T. R. avec 6 Mjj. Syr^sch.

[2] V. 22. Au lieu de αυτης, que lit T. R. avec quelques Mnn. seulement, et de αυτου que lisent D et 6 Mnn., toutes les autres autorités lisent αυτων.

comptant le sicle à fr. 2»90 [1], de près de 15 fr. (Ex. XIII, 2; Nomb. VIII, 16; XVIII, 15). — V. 22 et 23 se rapportent à la rançon de l'enfant; v. 24 au sacrifice de Marie. La leçon αὐτῶν, *leur purification*, est certainement la vraie. Ce pronom se rapporte à Marie d'abord, puis à Joseph qui est comme enveloppé dans sa souillure et obligé de monter avec elle. Chaque détail du récit est justifié avec le plus grand soin, dans les trois versets, par une prescription légale. — Le sacrifice pour la mère, v. 24, se composait proprement de l'offrande d'un agneau, comme sacrifice pour le péché. Mais, quand la famille était pauvre, on se bornait à l'offrande d'une paire de pigeons ou de deux tourtereaux (Lév. XII, 8).

Dès le v. 25, Siméon devient le centre du tableau: v. 25-28 racontent sa venue; v. 29-32 son cantique; v. 33-35 son allocution aux parents.

V. 25-28 [2]. Aux époques de dégénération spirituelle, quand le clergé officiel ne cultive plus que la forme, l'esprit se retire dans les profondeurs de la communauté religieuse et se crée des organes extra-officiels, souvent dans les classes les plus inférieures. Siméon, Anne, sont des représentants de ce sacerdoce spontané. On a supposé que Siméon pourrait bien être le rabbin de ce nom, fils du fameux Hillel, et père de Gamaliel. Mais ce Siméon, qui devint président du Sanhédrin en l'an 13 de notre ère, peut difficilement être celui de Luc, qui à la naissance de Jésus

[1] Meylan, *Dictionnaire biblique*, p. 353.

[2] V. 25. ℵ*KΓΠ 10 Mnn. lisent ευσεβης au lieu d'ευλαβης. — Αγιον est placé après ην par ℵABL et 14 autres Mjj. et presque tous les Mnn., tandis que T. R. le place avant ην avec D quelques Mnn. It^plerique Syr. — V. 26. Au lieu de πριν η, ℵ^c B et 4 Mjj. : πριν η αν. ℵ*e: εως αν. — Au lieu de κυριου, Abc Cop : κυριον. — V. 28. ℵBLΠ It^aliq. Ir. omettent αυτου après αγκαλας.

était déjà un vieillard. Cette supposition n'est guères compatible non plus avec le caractère religieux de notre personnage. Le nom de Siméon était l'un des plus usités en Israël. — Le terme de *juste* désigne les qualités positives ; celui de *craignant Dieu* (εὐλαβής paraît être la vraie leçon), la vigilance à l'égard du mal. — La séparation de πνεῦμα et de ἅγιον par le verbe ἦν dans la plupart des Mss. fait ressortir la notion de l'adjectif. Un souffle était sur lui, et ce souffle était saint. — Χρηματίζειν proprement : traiter une affaire ; de là : agir officiellement, communiquer une décision, rendre un oracle. — La leçon κύριον n'a ni vraisemblance ni autorité ; κυρίου est le génitif de possession : le Christ que donne et envoie Jéhovah. — Il est dans la vie des instants décisifs, où tout dépend de la docilité immédiate à l'impulsion de l'Esprit. Les mots ἐν τῷ πνεύματι, *en esprit* ou *par l'esprit,* n'indiquent point un état d'extase, mais une impulsion supérieure. — On a vu une contradiction entre le terme γονεῖς, *parents,* et le récit de la naissance miraculeuse qui précède, et Meyer trouve dans ce fait la preuve que Luc se sert ici d'un autre document que dans ce qui précède. Quelle critique ! Le mot *parents* est employé tout simplement comme désignant la qualité en laquelle Joseph et Marie paraissaient en ce moment dans le temple et présentaient l'enfant. — Le καί du v. 28 indique l'apodose, absolument comme si le circonstanciel ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν . . . formait une proposition subordonnée ; ce καί fait en même temps ressortir la corrélation entre l'acte des parents qui présentent l'enfant et celui de Siméon qui se trouve là ouvrant les bras pour le recevoir. Par le terme de *recevoir,* le texte fait de Siméon le véritable prêtre, qui fonctionne en ce moment de la part de Dieu.

V. 29-32. « *Maintenant, Maître, tu laisses aller ton serviteur en paix, selon ta parole ;* 30 *parce que mes yeux ont*

vu ton salut, 31 *que tu as préparé à la vue de tous les peuples* 32 *pour être la lumière qui éclaire les nations, et la gloire de ton peuple d'Israël.* »

La vivacité de l'intuition et la concision énergique qui règnent dans ce cantique rappellent les compositions de David. Siméon se représente lui-même sous l'image d'une sentinelle que son maître a placée en un lieu élevé, avec la mission d'attendre l'apparition d'un astre et de l'annoncer au monde. Cet astre désiré, il le voit; il publie son lever, et il demande à être relevé du poste occupé par lui si longtemps. C'est ainsi qu'à l'ouverture d'*Agamemnon,* dans Eschyle, la sentinelle placée pour observer l'apparition du feu qui doit annoncer la prise de Troie, contemplant enfin ce signal impatiemment attendu, chante à la fois et la victoire de la Grèce et sa propre délivrance. — Au fond de chacun des termes du v. 29 on retrouve l'image que nous venons d'indiquer: νῦν, *maintenant,* c'est-à-dire *enfin,* après une si longue attente! Le mot ἀπολύειν, *délier, congédier,* renferme les deux idées: relever du poste de sentinelle et délivrer du fardeau de la vie. Ces deux idées se confondaient ici puisque depuis longtemps l'existence terrestre n'était conservée à Simon qu'en vue de ce mandat spécial. Le terme δέσποτα, *maître,* exprime le droit absolu que Siméon reconnaît à Dieu sur sa personne. Ῥῆμά σου, *ta parole,* fait allusion au mot d'ordre que le chef donne à la sentinelle. L'expression: *en paix,* est le pendant du mot *maintenant,* qui commence le cantique; ce cœur qui, depuis longtemps, n'était tout entier qu'attente, a maintenant trouvé la satisfaction qu'il désirait et peut quitter la terre en pleine quiétude.

Les v. 30 et 31 forment comme une seconde strophe. Siméon est maintenant libéré. Car *ses yeux ont vu.* — Le terme σωτήριον, que nous ne pouvons traduire que par *sa-*

lut, n'équivaut, ni à celui de σωτήρ, *Sauveur,* ni à celui de σωτηρία, *salut.* Ce mot, le neutre de l'adjectif σωτήριος, *salutaire,* désigne un appareil propre à sauver. Siméon voit dans ce petit enfant le *moyen de délivrance* que Dieu donne au monde. Le terme *préparer* est en rapport avec ce sens de σωτήριον: on *dispose* un appareil. On pourrait appliquer cette notion de préparation à la théocratie tout entière, par laquelle Dieu avait préparé depuis si longtemps l'apparition du Messie. Mais il est plus simple d'appliquer ce terme à la naissance de l'enfant. Le régime: *à la vue de,* doit s'expliquer dans ce cas par une idée intermédiaire. «Tu as préparé ce moyen *pour le placer* sous les yeux de . . . , » c'est-à-dire: afin que tous en puissent profiter. C'est une locution semblable à celle de Ps. XXIII, 5: « *Tu as préparé la table devant moi.* » Peut-être cette expression: *à la vue de tous les peuples,* est-elle en rapport avec le fait que cette scène se passait dans le parvis des païens. L'universalisme que renferment ces mots: *tous les peuples,* ne dépasse nullement l'horizon des prophètes, celui d'Esaïe en particulier (Es. XLII, 6; LX, 3); il est parfaitement à propos dans la bouche d'un homme auquel est attribué, comme à Siméon, l'esprit prophétique.

L'idée collective *tous les peuples* est divisée, dans la troisième strophe, en ses deux éléments essentiels: les Gentils et Israël. De la Genèse à l'Apocalypse, c'est là le grand dualisme de l'histoire, le contraste qui en détermine les phases. Les Gentils sont ici placés les premiers. Siméon comprenait-il déjà que le salut des Juifs ne se réaliserait qu'à la suite de l'illumination des païens et par son moyen? Nous verrons combien ce vieillard discernait profondément l'état moral de la génération contemporaine. Aidé de tout ce qu'Esaïe avait annoncé sur l'incrédulité future d'Israël, il pouvait être arrivé à la conviction du rejet prochain du

Messie par son peuple (v. 35). — L'idée du salut est présentée sous deux aspects différents, selon qu'elle est appliquée aux païens ou aux Juifs. Aux premiers, cet enfant apporte la *lumière*, aux seconds, la *gloire*. Les païens en effet sont plongés dans l'ignorance. Es. XXV, 7, ils sont représentés comme enveloppés d'un épais brouillard et d'une couverture d'obscurité; cette enveloppe est déchirée par le Messie. Le génitif ἐθνῶν peut être envisagé comme génitif du sujet: l'illumination que reçoivent les païens. On pourrait aussi faire des païens l'objet de l'illumination: la lumière par laquelle la couverture qui les tient dans l'obscurité est déchirée et eux-mêmes sont tirés au grand jour. Mais ce second sens est un peu forcé. — Tandis que les païens ignorants reçoivent dans cet enfant la lumière de la révélation divine dont ils ont été privés jusqu'ici, les Juifs abaissés sont tirés par lui de l'opprobre et obtiennent la gloire qui leur est promise. Sorti de leur sein, Jésus devient leur couronne aux yeux de l'humanité. Mais ce ne sera pas le commencement, ce sera le terme du drame messianique. — Dans ce cantique tout est original, concis, énigmatique même, comme les paroles d'un oracle. Dans ces riches et courtes sentences est renfermé le contenu de l'histoire des siècles futurs. La banalité légendaire n'a pas plus de part à la composition de ce joyau lyrique que la préoccupation dogmatique.

V. 33-35 [1]. Une satisfaction charnelle et pleine d'illusions pouvait aisément s'emparer du cœur des parents, de celui de la mère surtout, à l'ouïe de pareilles paroles. Siméon mêle à son message la goutte d'amertume qui, dans

[1] V. 33. ℵ B D L quelques Mnn. : ο πατηρ αυτου και η μητηρ αυτου, au lieu de Ιωσηφ και η μητηρ αυτου, que lit T. R. avec 13 Mjj. la plupart des Mnn. Syr. It. — V. 35. B L Z omettent δε après σου. — ℵ* ajoute πονηροι après διαλογισμοι.

un monde de péché, ne peut manquer à aucune joie, même sanctifiée. — Au lieu de *Joseph*, que lit le T. R., les alex. lisent: *son père*. On pourrait croire que la première de ces deux leçons est une correction dogmatique, si au v. 27 le même T. R. ne lisait le terme γονεῖς, *parents*. Mais ce qui parle ici en faveur de la leçon alex., c'est qu'outre l'*Alexandrinus*, elle a pour elle les deux anciennes traductions, le *Peschito* et l'*Itala*. — Strauss trouve étrange l'étonnement de Joseph et de Marie. Ne savaient-ils pas déjà tout cela? Mais d'abord ce que Siméon vient de dire du rôle de l'enfant à l'égard des païens, dépasse ce qui leur avait été dit jusqu'alors. Et surtout il y avait bien de quoi s'étonner de voir un inconnu, comme Siméon, s'exprimer sur cet enfant comme un homme complètement initié au secret de ses hautes destinées.

Dans l'expression *il les bénit*, v. 34, le mot *les* se rapporte uniquement aux parents; l'enfant est expressément distingué d'eux *(celui-ci)*. — Siméon s'adresse spécialement à Marie, comme s'il eût discerné qu'un lien plus particulier l'unissait à l'enfant. Ἰδού, *voici*, annonce la révélation d'une vérité inattendue. Es. VIII, 14, le Messie était représenté comme un rocher sur lequel les croyants trouvent un refuge, mais contre lequel se brisent les rebelles. Siméon, dont le don prophétique s'était développé au contact des anciens oracles, reproduit simplement ici cette intuition. Les mots: *est mis là pour*, font comprendre que ce triage, dont le Messie sera l'occasion, rentre dans le plan divin. Les images de *chute* et de *relèvement* trouvent leur explication dans celle dont se sert Esaïe. L'expression: *signal de contradiction*, peut s'entendre de deux manières: ou bien c'est une apparition au sujet de laquelle les hommes *discutent contradictoirement*, ou bien c'est un signe qui, aussitôt qu'il apparaît, soulève contre lui l'*opposition*.

Dans le premier sens, cette expression reproduirait les deux idées de relèvement et de chute, et ne serait que la répétition de ce qui précède; dans le second, elle rappellerait uniquement l'idée de chute et formerait la transition à ce qui suit: L'incrédulité générale de la nation, ne sera-t-elle pas la cause du sort douloureux du Messie et des souffrances qui abreuveront le cœur de sa mère? Ce second sens est donc préférable. — Ainsi se comprend facilement la gradation καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς, *et de plus toi-même,* v. 35. Le δέ de la leçon reçue convient bien au contexte: « L'opposition que soulèvera cet enfant ira même jusqu'à ce point que ton propre cœur en sera transpercé. » — Il est naturel de rapporter ce qui suit à la douleur de Marie, quand elle contemplera le rejet et le meurtre de son fils. Des paroles telles que celle du LIII^e^ chapitre d'Esaïe: « *Il a été broyé pour nos iniquités,* » et celle de Zacharie: « *Ils regarderont à moi qu'ils ont percé,* » avaient éclairé Siméon sur ce mystère. Bleek a proposé une autre explication, moins naturelle, quoiqu'ingénieuse: « Tu sentiras s'élever dans ton propre cœur cette contradiction à l'égard de ton fils, lorsque toi-même seras en proie au doute à l'égard de sa mission. » Mais l'image d'épée doit désigner quelque chose de plus violent que le simple doute. Ψυχή: l'âme, comme siége des affections psychiques, et par conséquent de l'amour maternel. — On a cru à l'impossibilité de lier la proposition suivante: *Afin que les pensées de plusieurs...* à celle qui la précède immédiatement; et l'on a essayé, par cette raison, de faire de celle-ci une parenthèse et de rattacher le *afin que* à l'idée: *Celui-ci est mis là . . .* (v. 34). Mais cette construction violente n'est nullement nécessaire. La haine dont Jésus sera l'objet (v. 34) et qui percera le cœur de Marie d'une douleur poignante (v. 35) fera venir au grand jour les pensées hostiles à Dieu que recouvre chez tout ce

peuple le voile de la dévotion pharisaïque. Siméon a discerné, sous les dehors de la piété juive, l'amour de la gloire humaine, l'hypocrisie, l'avarice, la haine de Dieu. Et il reconnaît dans cet enfant celui à l'occasion duquel tout ce venin caché s'épanchera du fond des cœurs. *Afin que* a le même sens que : *est mis là pour*. Dieu ne veut pas le mal, mais il veut que le mal présent éclate ; c'est la condition de sa guérison ou de sa condamnation. Πολλῶν, *de plusieurs,* nous paraît plutôt un pronom, complément de καρδιῶν *(des cœurs de plusieurs),* qu'un adjectif (de *plusieurs* cœurs) ; comp. Rom. V, 16. — Le terme διαλογισμοί, *pensées,* a ordinairement dans le N. T. une signification défavorable : il désigne le travail inquiet de l'intelligence au service d'un cœur mauvais. L'épithète πονηροί, ajoutée par le *Sinaïticus*, est par conséquent superflue. Ces paroles de Siméon respirent une indignation concentrée. On sent que ce vieillard en sait plus sur l'état moral du peuple et de ses chefs qu'il n'en veut dire.

V. 36-38[1]. Anne fait, sous plusieurs rapports, contraste avec Siméon. Celui-ci est venu au temple poussé par l'Esprit ; Anne y demeure. Siméon n'aspire qu'à mourir ; Anne semble recouvrer la vigueur de la jeunesse pour célébrer le Messie. On pourrait faire des mots ἡ οὐκ ἀφίστατο (v. 37) l'attribut de ἦν et des deux αυτη qui les séparent deux appositions de Ἄννα. Mais il est plus simple d'entendre ἦν dans le sens de : *il y avait*, ou : *il y avait là,* et de voir dans ἡ οὐκ ἀφίστατο un appendice destiné à ramener le

[1] V. 37. ℵ*ABLZ Italiq. : εως au lieu de ως. — ℵ* : εβδομηκοντα au lieu d'ογδοηκοντα. — Les alex. omettent απο devant του ιερου. — V. 38. 9 Mjj. (alex.) quelques Mnn. : και αυτη τη, au lieu de και αυτη αυτη τη. — ABDLXZ : τω θεω, au lieu de τω κυριω que lit T. R. avec 14 Mjj. tous les Mnn. Syr. Itplerique. — ℵBZ quelques Mnn. Itplerique Syrsch Ir. omettent εν, entre λυτρωσιν et Ιερουσαλημ, que T. R. avec 15 Mjj. la plupart des Mnn., etc.

récit de la description de la personne d'Anne au fait actuel. Meyer, qui entend ἦν de la même manière, recommence une nouvelle proposition avec le αὕτη qui suit immédiatement et auquel il donne pour verbe ἀνθωμολογεῖτο (v. 38). Cette construction est moins naturelle, surtout à cause des déterminations intermédiaires, v. 37. Προβεβηκυῖα ἐν hébraïsme (surtout avec πολλαῖς); I, 7. La pureté morale d'Anne ressort de l'expression παρθενία, *virginité,* et de la longue durée de son veuvage. Les 84 ans datent-ils de sa naissance ou de la mort de son mari? Dans ce second cas, à supposer qu'elle se fût mariée à 15 ans, elle aurait eu 106 ans. Ce sens n'est pas impossible et il justifie peut-être mieux un calcul aussi détaillé. Au lieu de ὡς, *environ*, les alex. lisent ἕως, *jusqu'à*, leçon qui paraît préférable; car la restriction *environ* ne serait admissible qu'avec un nombre rond, 80, par exemple. Anne venait-elle au temple dès le matin, pour y passer tout le jour, ou y demeurait-elle même la nuit, établissant quelque part dans le parvis son pauvre grabat? L'expression de Luc est compatible avec ces deux suppositions. Ce qu'il veut dire, en tout cas, c'est qu'elle était morte au monde extérieur et ne vivait plus que pour le service de Dieu. — Nous ne saurions, avec Tischendorf d'après les alex., retrancher un des deux αυτη (v. 38). Tous deux sont parfaitement motivés et l'omission s'explique aisément par la répétition du mot. — Ἀντί, dans le composé ἀνθωμολογεῖτο, pourrait se rapporter à l'espèce d'antiphonie qui s'établit entre Anne et Siméon. Mais dans les LXX, ce verbe composé correspond simplement à הודה (Ps. LXXIX, 13); ἀντί n'exprime donc que l'idée de rétribution qui est inhérente à celle d'action de grâces (comme dans notre mot *re*connaissance). La leçon alex. τῷ θεῷ, *à Dieu*, est probablement une correction venant de ce que, dans l'A. T., le

verbe ἀνθομολογεῖσθαι n'a jamais d'autre régime que Dieu. Il est moins naturel de voir dans la leçon reçue une correction provenant du pronom αὐτοῦ, *lui,* qui suit. — Il ne faut pas rapporter l'imparf. *elle parlait* uniquement au moment actuel; elle agissait ainsi continuellement. La leçon de quelques alex. : « Ceux qui attendaient la délivrance *de Jérusalem,* » résulte évidemment d'une imitation fautive de l'expression : *la consolation d'Israël* (v. 25). Le régime *à Jérusalem* dépend naturellement du participe *qui attendaient*. Le peuple était partagé en trois partis. Les pharisiens attendaient le triomphe extérieur par le Messie; les sadducéens n'attendaient rien; entre eux étaient les vrais fidèles, qui attendaient *la consolation*, c'est-à-dire la délivrance. C'étaient ces derniers, ceux qui, selon l'expression d'Ezéchiel (ch. IX), *gémissaient sur les abominations de Jérusalem,* que représentaient Anne et Siméon, et au milieu desquels la première se met à exercer le ministère d'évangéliste. Si Luc eût cherché, comme on le suppose, les occasions d'exercer sa muse, en inventant des personnages pour ses hymnes et des hymnes pour ses personnages, comment omettrait-il de placer ici un cantique dans la bouche d'Anne, comme pendant de celui de Siméon ?

III. *Conclusion historique :* v. 39-40 [1]. — C'est un des traits constants du récit de Luc et qui persiste jusqu'à la fin, de faire ressortir, chez les acteurs du drame évangélique, leur scrupuleuse fidélité à la loi (I, 6; II, 22-24; XXIII, 56). Aussi est-il aisé de comprendre que l'antino-

[1] V. 39. Quelques alex.: παντα au lieu de απαντα. D'autres : κατα au lieu de τα κατα. — ℵ B Z : επεστρεψαν au lieu de υπεστρεψαν. — V. 40. ℵ B D L It^{plerique} Vg. Or. omettent πνευματι, après εκραταιουτο, que lit T. R. avec 14 Mjj. tous les Mnn. Syr. It$^{aliq.}$ — ℵ^{c} B L : σοφια au lieu de σοφιας.

miste Marcion se soit vu obligé de mutiler cet écrit pour l'adapter à son système. Mais ce qui est moins concevable, c'est que plusieurs critiques trouvent dans un tel évangile le monument d'une tendance systématiquement opposée au judéo-christianisme. Le fait est que la loi y est partout à la place qu'elle a dû occuper selon l'histoire. C'est sous sa sauvegarde que s'opère graduellement la transition de l'ancienne à la nouvelle alliance. Il est aisé de sentir que v. 39 a une portée religieuse beaucoup plutôt que chronologique : « Ils *ne* rentrèrent à Nazareth *qu'*après avoir satisfait en tout aux prescriptions légales. » — Le v. 40 renferme le court tableau de l'enfance de Jésus, comme pendant du tableau semblable, I, 66, relatif à Jean-Baptiste. C'est probablement de ce passage analogue qu'a été tiré, comme glose, le mot πνεύματι, *en esprit*, qui manque dans les principaux documents alexandrins et gréco-latins. L'expression *il croissait* se rapporte au développement physique. La suivante *il se fortifiait* est précisée par les mots : *étant rempli,* ou, plus littéralement, *se remplissant de sagesse ;* elle se rapporte au développement spirituel, intellectuel et religieux. La *sagesse,* qui formait le trait saillant de ce développement (chez Jean-Baptiste, c'était la *force*), comprend, d'un côté, la connaissance de Dieu, de l'autre, l'intelligence pénétrante des hommes et des choses, au point de vue de la pensée divine. L'image (*se remplissant*) paraît être celle d'un vase qui, tout en grandissant, se remplit, et, en se remplissant, s'élargit de manière à contenir toujours davantage. On voit que Luc prend le développement et par conséquent l'humanité de Jésus au sérieux. C'est ici la croissance normale de l'homme au point de vue physique et moral. Elle s'accomplisait pour la première fois sur notre terre. Aussi la satisfaction de Dieu reposait-elle sur cet enfant, en qui se réalisait la pensée créatrice. C'est

ce que fait ressortir la dernière proposition du verset. Χάρις : la *faveur* divine. Ce mot contraste avec χεῖρ, la *main,* I, 66. Le régime à l'accus. ἐπ'αὐτό marque l'énergie avec laquelle la grâce de Dieu reposait sur l'enfant, le pénétrant tout entier. Ce régime contraste avec celui de I, 66, μετ'αὐτοῦ, qui n'exprimait qu'une simple coopération. Ce tableau est emprunté en partie à celui du jeune Samuel (1 Sam. II, 26) ; seulement Luc omet ici l'idée de la faveur humaine, qu'il réserve pour le v. 52, où il décrira le jeune homme, et non plus l'enfant. — Que l'on compare ce tableau d'une sobriété exquise avec les récits de l'enfance de Jésus dans les apocryphes, et l'on sentira combien doit être authentique la tradition qui a présidé à une semblable narration.

SEPTIÈME RÉCIT

II, 41-52.

L'enfant Jésus à Jérusalem.

Le trait suivant, le seul que l'historien nous rapporte de la jeunesse de Jésus, est un exemple de cette sagesse qui caractérisait son développement. De presque tous les grands hommes, on cite un trait d'enfance dans lequel s'est révélée leur destination future. C'est ici le premier éclair de la grandeur spirituelle que Jésus a déployée dans son ministère. — Trois faits : I. La séparation : v. 41-45; II. La réunion : v. 46-50; III. Le séjour à Nazareth : v. 51. 52.

I. *La séparation :* v. 41-45[1]. — L'idée de la fidélité à

[1] V. 41. ℵ*: εθος au lieu d'ετος. — V. 42. ℵABKLXII: αναβατνοντων au lieu d'αναβαντων. — ℵBDL quelques Mnn. Syr^{sch} omettent εις

la loi domine encore ce récit. D'après Ex. XXIII, 17; Deut. XVI, 16, les hommes devaient se rendre au sanctuaire pour les trois fêtes de Pâques, de Pentecôte et des Tabernacles. Les femmes n'étaient tenues à rien. L'école de Hillel leur demandait au moins le pèlerinage de la Pâque. — Le terme de γονεῖς, *parents,* se lit au v. 41 dans tous les Mss., même dans ceux où il ne se trouve pas aux v. 27 et 43, ce qui prouve bien que dans ces passages il n'a pas été changé dans une intention dogmatique. — V. 42: C'était à l'âge de douze ans que le jeune juif commençait à être soumis aux observances légales et à recevoir l'instruction religieuse; il devenait alors *fils de la loi.* — Le partic. prés. de la leçon alex., ἀναβαινόντων, doit être préféré au partic. aor. du T. R., ἀναβάντων. Le présent exprime l'habitude; l'aor. est une correction provenant du partic. aor. qui suit. Les mots εἰς Ἱεροσόλυμα doivent être retranchés d'après la leçon alex., qui mérite évidemment la préférence. C'est une glose qui s'explique facilement. — Les mots : *selon la coutume de la fête,* font peut-être allusion à la coutume de monter en caravanes. — Jésus passa ces sept jours de fête dans un saint ravissement. Tous ces rites parlaient divinement à son cœur pur; et leur signification typique se découvrait graduellement à sa vive intelligence. C'est ce qui peut servir à expliquer le fait suivant. On a trouvé dans le terme ὑπέμειναν, *il demeura,* l'indice d'une désobéissance volontaire et réfléchie. Rien n'est plus contraire à la pensée de l'historien (v. 51). La notion de persévérance renfermée dans ce verbe fait uniquement allusion à l'attachement de Jésus pour le temple et pour tout ce qui

Ιεροσολυμα. — V. 43. ℵBDL quelques Mnn. lisent εγνωσαν οι γονεις αυτου au lieu de εγνω Ιωσηφ και η μητηρ αυτου. — V. 45. ℵBCDL quelques Mnn. omettent αυτον. — ℵ^{c}BCDL: αναζητουντες au lieu de ζητουντες.

s'y passait. Il résulta de là qu'au jour du départ il se trouva involontairement séparé du chœur des enfants dont il faisait partie. — Une fois laissé en arrière, où se rendre dans cette ville étrangère? L'asile d'un enfant, c'est la maison de son père. Jésus chercha tout naturellement le sien dans le temple. Il fit là une expérience semblable à celle de Jacob (Gen. XXVIII). Dans son isolement, il apprit à connaître plus intimement Dieu comme son Père. Ne sent-on pas dans sa réponse (v. 49) la fraîcheur d'une intuition toute récente? La leçon alex. οἱ γονεῖς a contre elle, outre les alex. A et C, les traductions *Itala* et *Peschito*. — Ce ne fut que le soir, au moment du campement, quand chaque famille se réunit pour la nuit, qu'on s'aperçut de l'absence de l'enfant. Quand on pense à l'âge de Jésus et à la confiance exceptionnelle dont devait jouir un enfant tel que lui, la conduite des parents, dans cette circonstance, n'a rien d'inexplicable. — Le partic. prés. *le cherchant* (v. 45) paraît indiquer qu'ils le cherchaient déjà en chemin, tout en retournant.

II. *La rencontre :* v. 46-50 [1]. — Comme il n'est pas probable qu'ils eussent cherché Jésus deux ou trois jours à Jérusalem sans se rendre au temple, les trois jours datent certainement du moment de la séparation. Le premier est celui du voyage, le second, celui du retour, le troisième, celui de la rencontre. — Lightfoot parle, d'après le Talmud, de trois synagogues dans l'emplacement du temple, l'une à la porte du parvis des païens ; l'autre à l'entrée du parvis d'Israël ; la troisième dans le fameux péristyle *lischchat hagasith,* dans la partie S.-E. du parvis intérieur [2]. C'était là que les rabbins expliquaient la loi. Le désir de s'instruire

[1] V. 48. ℵ*B : ζητουμεν au lieu d'εζητουμεν. — V. 49. ℵ*b Syr^{cur} : ζητειτε au lieu d'εζητειτε.

[2] *Hor. hebr.* ad Luc. II, 46 (d'après *Sanhedr.* XI, 2).

y avait conduit Jésus. Le récit suivant ne lui attribue nullement le rôle de docteur. Pour appuyer ce sens contraire au texte, quelques critiques ont allégué le détail : *assis au milieu des docteurs*. Les disciples, dit-on, écoutaient debout. Cette opinion a été réfutée par Vitringa[1]; et il suffirait de l'expression de Paul (Act. XXII, 3) : *assis aux pieds de Gamaliel,* pour prouver le contraire. Néanmoins l'expression : *assis au milieu des docteurs,* prouve assurément que l'enfant occupait en ce moment une place d'honneur. Comme la méthode rabbinique était d'enseigner en interrogeant, en posant, par exemple, un problème tiré de la loi, chacun, maître et disciples, avait l'occasion de montrer sa sagacité. Jésus avait fait quelque réponse remarquable ou quelque question originale ; et, comme il arrive lorsqu'un élève particulièrement intelligent se présente, il était devenu momentanément le point de mire de l'enseignement. Il n'y a rien, dans cette narration bien comprise, qui sente le moins du monde l'apothéose de Jésus. Les expressions : *les écoutant et les interrogeant,* ont même une tendance tout opposée. Josèphe, dans son autobiographie (c. 1), cite de sa jeunesse un fait assez semblable. Quand il n'était encore âgé que de quatorze ans, les prêtres et les hommes éminents de Jérusalem venaient l'interroger sur l'explication de la loi. Les apocryphes font de Jésus, en cette occasion, un professeur possédant l'omniscience[2]. Voilà la légende, brodée sur le fait simplement rapporté

[1] *Synag.*, p. 167.

[2] Dans l'évangile de Thomas (du IIe siècle; déjà connu d'Irénée), Jésus, en route pour Nazareth, revient spontanément à Jérusalem; les docteurs sont frappés de stupéfaction en l'entendant résoudre les questions les plus difficiles de la loi et des prophéties. Dans un évangile arabe (de date postérieure au précédent), Jésus instruit les astronomes des mystères des sphères célestes et révèle aux philosophes les secrets de la métaphysique.

par l'évangéliste. Σύνεσις, *l'intelligence,* est la qualité personnelle dont les réponses, ἀποκρίσεις, sont les manifestations. — La surprise des parents prouve que Jésus observait habituellement une humble réserve. — Il y a une teinte de reproche dans la parole de Marie. Son désir était probablement de se justifier elle-même de l'espèce de négligence dont elle paraissait s'être rendue coupable. La critique s'étonne de l'inquiétude exprimée par Marie : ne savait-elle pas quel était cet enfant? La critique raisonne comme si le cœur de l'homme fonctionnait à la façon d'un syllogisme. — Au reproche indirect de Marie, Jésus répond par une parole telle qu'elle n'en avait jamais entendue. Par ces mots : *Pourquoi me cherchiez-vous?* il ne veut pas dire : « Vous auriez bien pu me laisser à Jérusalem. » La traduction littérale est : « Qu'est-ce que cela, que vous m'ayez cherché? » Et la réponse sous-entendue est : « Me chercher ainsi, c'était de votre part une inadvertance. Vous deviez bien penser que c'est ici que vous me retrouveriez. » La suite dit pourquoi. — La locution τί ὅτι se retrouve Act. V, 9. Οὐκ ἤδειτε : *ne saviez-vous pas?* non : ne savez-vous pas? L'expression τὰ τοῦ πατρός μου peut, d'après l'usage grec, avoir un sens local : *la maison de. . .*, ou moral : *les affaires de. . .* Le premier sens est exigé par l'idée de *chercher;* et si l'on veut néanmoins admettre le second comme plus large, le premier devra y être compris. « Là où se traitent les affaires de mon Père, c'est *là* que l'on est sûr de me trouver. » — L'expression *mon Père* est dictée à l'enfant par la situation : on trouve un enfant chez son père. Ajoutons que, sans inconvenance, il n'eût pu dire : *de Dieu*, au lieu de : *de mon Père.* Car c'eût été faire ressortir d'une manière prétentieuse et affectée le caractère tout religieux de ses préoccupations habituelles et se mettre en scène comme un petit saint. Enfin, cette expression

ne renferme-t-elle point une réplique délicate, mais ferme, à la parole de Marie : *ton père et moi?* Toute allusion à la relation trinitaire doit sans aucun doute être écartée du sens de ce mot. Mais, d'autre part, la simple notion de paternité morale peut-elle suffire? Jésus, en se replongeant, durant ces jours d'isolement, dans l'intimité de sa relation morale avec Dieu, n'en était-il pas venu à reconnaître en lui l'auteur unique de son existence? Et n'est-ce pas là la cause de l'espèce de froissement qu'il éprouve en entendant sortir de la bouche de Marie le mot : *ton père,* auquel il oppose aussitôt avec une certaine vivacité l'expression : *mon Père?* — L'inintelligence de cette parole, de la part de Marie et de Joseph, paraît inexplicable à quelques critiques, à Meyer, par exemple, et à Strauss, qui conclut de ce détail à la fausseté du récit tout entier. Mais ce mot : *mon Père*, était la première révélation d'une relation qui dépassait tout ce qu'avait réalisé le judaïsme; et l'expression : « *être aux affaires* » de ce Père, formulait l'idéal d'une vie toute filiale, d'une existence absolument consacrée à Dieu et aux affaires divines, qui venait d'éclore peut-être en ce moment même dans l'esprit de Jésus, et que nous ne comprendrions pas plus que Marie et Joseph, si la vie de Jésus n'avait passé sous nos yeux. Ce n'est qu'au moyen de la lumière que Marie a reçue plus tard par le ministère de son fils, qu'elle a pu dire ce qui est exprimé ici : qu'elle ne comprit point cette parole à l'heure même. — La source première de ce récit ne se trahit-elle pas clairement dans cette remarque? De quel autre a-t-elle pu émaner, que de Marie elle-même?

III. *Le séjour à Nazareth :* v. 51. 52 [1]. — Dès ce moment,

[1] V. 51. Les Mss. et Vss. se partagent entre και η μητηρ et η δε μητηρ. — ℵ* B D M omettent ταυτα. — V. 52. ℵ L ajoutent εν τη, B εν, devant σοφια. — D L Syr. It^plerique placent ηλικια avant σοφια.

Jésus renferme au-dedans de lui cet idéal d'une vie toute consacrée au règne de Dieu, qui vient de briller à ses yeux. Pendant dix-huit ans, il vaque silencieusement aux affaires de son père terrestre, à Nazareth, où on l'appelle *le charpentier* (Marc VI, 3). La forme analytique ἦν ὑποτασσόμενος indique la permanence de cette soumission, et le partic. prés. moyen *se soumettant,* son caractère libre et réfléchi. Dans ce simple mot : *se soumettant,* Luc a résumé toute l'œuvre de Jésus jusqu'à son baptême. — Mais pourquoi Dieu ne permit-il pas que l'enfant restât dans ce temple de Jérusalem qui, pendant les jours de la fête, avait été son Eden? La réponse n'est pas difficile. Il n'eût pas manqué d'être jeté bientôt dans les discussions théologico-politiques qui agitaient la capitale; et, après avoir excité l'admiration des docteurs, il eût par la tournure originale et indépendante de sa pensée, provoqué leur haine. Si l'atmosphère spirituelle de Nazareth était lourde, du moins elle était calme, et le travail de l'atelier, dans le recueillement de ce paisible vallon, sous le regard du Père, était pour le développement de Jésus un milieu plus favorable que le ritualisme du temple et les discussions rabbiniques de Jérusalem. — La remarque de la fin du v. 51 est analogue à celle du v. 19; seulement, au verbe συντηρεῖν, qui désignait le grouppement d'un grand nombre de circonstances à rapprocher et à combiner, Luc substitue ici un autre composé : διατηρεῖν. Ce διά désigne la persistance du souvenir à travers les circonstances qui eussent pu l'effacer, en particulier l'inintelligence signalée au v. 50. Elle garda soigneusement par devers elle ce mot profond comme un mystère inexpliqué. — Le verset 52 décrit l'adolescence de Jésus, comme le v. 40 avait dépeint son enfance; et ces deux courts tableaux correspondent aux deux tableaux analogues relatifs à Jean-Baptiste (I, 66. 80). Chacune de ces remar-

ques générales, si elle était seule, pourrait être envisagée, ainsi que cela a été proposé par Schleiermacher, comme la clôture d'un petit écrit particulier. Mais leur relation et leur réapparition périodique démontrent l'unité de notre écrit. Cette forme se retrouve dans le livre des Actes. — Ἡλικία ne désigne pas ici l'*âge,* ce qui donnerait un sens oiseux, mais la *taille,* la *stature,* comme XIX, 3. Ce terme comprend tout le développement physique, tous les avantages extérieurs; σοφία, la *sagesse,* se rapporte au développement intellectuel et moral. Le troisième terme : *la faveur auprès de Dieu et auprès des hommes,* complète les deux autres. Sur la personne de ce jeune homme était répandu un charme à la fois extérieur et spirituel qui provenait de la faveur de Dieu et qui lui conciliait celle des hommes. Cet être humain parfaitement normal était un commencement de réconciliation entre le ciel et la terre. Le terme de sagesse est plus en rapport avec : *auprès de Dieu ;* celui de stature avec : *auprès des hommes.* — Les derniers mots : *auprès des hommes,* établissent un contraste entre Jésus et Jean-Baptiste, qui en ce même temps se développait dans la solitude du désert; et ce contraste préludait à celui qui devait se manifester plus tard entre leurs deux ministères. — Il n'y a pas de notion dont la théologie paie plus chèrement l'oubli ou la négation, que celle d'un *développement* dans le *bien pur.* Cette notion décisive, le christianisme biblique la puise dans ce verset. Avec elle l'humanité de Jésus peut être acceptée, comme elle est ici posée par Luc, dans toute sa réalité.

Considérations générales sur les ch. I et II.

Il nous reste à apprécier la valeur historique des récits renfermés dans ces deux chapitres.

I. *Caractères de la narration.* — Nous avons déjà rappelé que Luc veut et croit sérieusement raconter des faits et non illustrer poétiquement des idées. Il déclare ne raconter que sur informations prises; il écrit avec l'intention de convaincre ses lecteurs de l'inébranlable certitude des choses qu'il raconte (I, 3-4); et, en parlant ainsi, il a tout spécialement en vue le contenu des deux premiers chapitres (comp. le ἄνωθεν, v. 3). Enfin, la nature même de ces récits ne permet pas une autre supposition (p. 84). A-t-il été lui-même la dupe de faux renseignements? N'était-t-il pas dans une position plus favorable que nous pour apprécier la valeur des communications qui lui étaient faites? Il n'y a pas deux manières, ce semble, de répondre à ces questions préalables. Quant à la question de fond, distinguons entre les faits et les discours ou cantiques. Le surnaturel dans les faits ne se trouve ici que dans une mesure que l'on peut appeler *naturelle*, une fois que le caractère surnaturel de l'apparition de Jésus est admis d'une manière générale. Marie devait accepter librement le rôle auquel elle était appelée; pour cela elle devait y être initiée d'avance. Si les anges existent réellement et forment l'un des domaines du royaume de Dieu, ils étaient intéressés, comme les hommes, à la naissance de celui qui doit être le chef de cet organisme et régner sur tout l'univers moral. Il n'est donc pas étonnant qu'une manifestation de leur part accompagne cet événement. Que l'Esprit prophétique enfin ait pu avoir à cette époque des représentants en Israël, on ne pourrait le contester qu'en niant l'existence et l'action de cet Esprit au sein de cette nation dans tous les temps. *Au point de vue des prémisses bibliques*, la possibilité des faits racontés est donc incontestable. Dans les détails de l'histoire, le surnaturel reste renfermé dans les limites de la sobriété la plus stricte et de la plus parfaite convenance, et diffère absolument sous ce rapport du merveilleux des apocryphes [1].

[1] Aux traits déjà cités nous ajouterons les suivants, tirés de l'évangile de Jacques (II[e] s. : Zacharie est grand-prêtre; il interroge Dieu sur le sort de la jeune Marie, élevée

Les discours ou hymnes paraissent devoir être un élément plus libre et dans la tractation duquel l'imagination de l'auteur a pu se donner plus largement carrière. Ne faut-il pas voir dans ces morceaux quelque chose d'analogue à ces discours que les historiens anciens mettent si souvent dans la bouche de leurs héros, un produit de la muse chrétienne individuelle ou collective? Mais nous avons constaté qu'en faisant tenir à l'ange, à Marie, à Zacharie, le langage qu'il met dans leur bouche, l'auteur aurait fait, comme à plaisir, prophétiser à faux ses personnages. Ce serait autant d'oracles *post eventum contrà eventum!* Jamais, après que l'incrédulité du peuple avait amené le divorce entre la Synagogue et l'Eglise, la muse chrétienne n'eût célébré les gloires de l'avenir messianique israélite avec l'accent d'espérance joyeuse et naïve qui domine dans les cantiques (I, 17; 54-55; 74-75; II, 10. 32). Les seules paroles que l'on pourrait suspecter à ce point de vue sont celles qui sont mises dans la bouche de Siméon. Car elles supposent une vue plus distincte du cours futur des choses en Israël. Mais, d'autre part, ce sont précisément l'hymne de Siméon et son allocution à Marie, qui, par leur originalité et leur concision pleine d'énergie, portent le sceau le mieux marqué d'authenticité. Nous avons rencontré, sans doute, dans ces cantiques, quelques expressions d'une portée *universaliste* (« bonne volonté envers *les hommes* » II, 14; « lumière *des Gentils* » v. 32); mais ces traits ne dépassent nullement les limites de l'ancienne prophétie; et ils ne ressortent point d'une manière assez saillante pour signaler une époque où déjà le judéo-christianisme et le paulinisme auraient été en lutte ouverte. Cet universalisme est bien celui des premiers jours, simple, détendu, exempt de toute intention polémique. C'est le frais et normal épanouissement de la fleur dans son calice.

L'opinion la plus conforme aux caractères internes du récit aussi bien qu'à l'intention clairement exprimée du narrateur, est donc

dans le temple. Dieu lui-même ordonne qu'elle soit confiée à Joseph. La tâche de broder le voile du temple est dévolue à Marie par le sort. Quand elle apporte le travail, Elisabeth célèbre à sa vue la mère du Messie, sans que Marie sache elle-même pourquoi. Plus tard, c'est Jean, plus encore que Jésus, qui est l'objet des recherches jalouses d'Hérode. Elisabeth s'enfuit au désert avec son enfant; un rocher s'ouvre pour les recevoir; une clarté révèle la présence de l'ange qui les garde. Hérode interroge Zacharie qui ignore lui-même où est son enfant. Zacharie est alors égorgé dans le parvis; les tapis du temple hurlent; une voix annonce le vengeur; le corps du martyr disparaît; on ne retrouve que son sang changé en pierre.

certainement celle qui envisage comme historiques les faits et les discours contenus dans ces deux chapitres.

II. *Relation des récits des ch. I et II avec le contenu des autres parties du N. T.* — Le premier point de comparaison est le récit de l'enfance dans *Matthieu*, ch. I et II. On assure que les deux narrations sont inconciliables. — Nous demandons avant tout s'il y a *deux* narrations. Ce qu'on appelle le *récit* de Matthieu mérite-t-il vraiment ce nom? Nous trouvons dans les deux premiers chapitres de Matthieu cinq traits de l'enfance de Christ, qui sont mentionnés uniquement pour en rapprocher cinq paroles prophétiques et démontrer ainsi la dignité messianique de Jésus, conformément au thème de cet évangile, I, 1: Jésus, *le Christ*. Serait-ce bien là ce qui s'appelle un récit? N'est-ce pas plutôt un exposé didactique? L'auteur a si peu l'idée de *raconter*, qu'au ch. I, en traitant de la naissance de Jésus, il ne mentionne pas même Bethléem; il est exclusivement préoccupé du rapport du fait dont il parle, avec l'oracle Es. VII. Ce n'est qu'après avoir terminé ce sujet, quand il arrive à parler de la visite des mages, qu'il mentionne pour la première fois, et comme en passant (« *Jésus étant né à Bethléem*»), cette localité. Et dans quel but? En vue de l'histoire? Nullement. En raison de la prophétie de Michée, qui va jouer un rôle dans la visite des mages, et où était annoncé à l'avance le lieu de la naissance du Messie. Sans cette prophétie, il eût encore bien moins pensé à mentionner Bethléem dans le second récit que dans le premier. Et c'est cette histoire à bâtons rompus, composée de faits entièrement isolés, cités uniquement dans un but apologétique, au moyen de laquelle on voudrait contrôler et critiquer un récit plus complet, tel que celui de Luc! N'est-il pas clair qu'entre deux narrations de nature aussi différente, il peut facilement rester des lacunes que l'hypothèse seule a les moyens de combler? — Deux traits sont communs à Luc et à Matthieu: la naissance de Jésus à Bethléem, son éducation à Nazareth. La vérité historique de la seconde de ces données n'est pas contestée. On prétend en échange que la première n'est qu'une invention de la légende à l'occasion de Michée V. Mais s'il en était ainsi, le fait ne se présenterait nulle part dans la tradition entièrement détaché de cette parole prophétique qui en serait l'âme. Or Luc ne renferme pas la moindre allusion à la prophétie de Michée. Il est donc naturel d'admettre que la première donnée appartenait à l'histoire, aussi bien

que l'autre. — Sur ce fond commun se dessinent trois différences, dans lesquelles on voit des contradictions:

1° Le récit que fait Matthieu de l'apparition d'un ange à Joseph, pour apaiser sa perplexité, est, dit-on, incompatible avec celui de l'apparition de l'ange à Marie, chez Luc. Car si cette dernière apparition avait eu lieu, Marie n'aurait pas manqué d'en parler à Joseph, et, dans ce cas, les incertitudes de celui-ci n'eussent pas été possibles. — Mais tout cela n'est rien moins que certain. Car d'abord Marie peut sans doute avoir tout raconté à Joseph, soit avant soit après son retour d'auprès d'Elisabeth; et dans ce cas, rien n'empêcherait que, quelle que fût la confiance que Joseph avait en elle, à l'ouïe d'un message et d'un fait si extraordinaires, il ne se fût senti un moment incertain et ébranlé. Mais il est possible aussi — et cette supposition me paraît plus probable — que Marie, jugeant à propos de remettre dans cette affaire tout au Dieu qui la dirigeait immédiatement, se soit tue vis-à-vis de Joseph. Et, dans ce cas, quelle ne dut pas être l'anxiété de celui-ci, quand il crut reconnaître l'état de Marie? Dans ces deux suppositions possibles, l'apparition de l'ange à Joseph est donc motivée.

2° Il semblerait, d'après Matthieu, qu'au moment où Jésus naquit, ses parents habitaient Bethléem; que cette ville était leur domicile permanent. Aussi à leur retour d'Egypte, quand ils prennent la résolution d'aller demeurer à Nazareth, cette décision est-elle le résultat d'une intervention divine qui avait en vue l'accomplissement des prophéties (Matth. II, 22. 23). Dans Luc, au contraire, le domicile ordinaire des parents de Jésus paraît être Nazareth. C'est une circonstance exceptionnelle, l'édit d'Auguste, qui les conduit à Bethléem. Et en conséquence, dès que les devoirs qui les ont appelés et retenus en Judée sont remplis, ils s'en retournent, sans avoir besoin d'aucune direction spéciale, à Nazareth (II, 39). — C'est ici qu'il importe de se rappeler la remarque que nous avons faite sur la nature du récit de Matthieu. Chez cet évangéliste, ni la mention du lieu de la naissance, ni celle du théâtre de l'éducation de Jésus n'ont lieu dans un intérêt historique; il s'agit uniquement, dans les deux cas, de constater l'accomplissement d'une prophétie. Une narration de ce genre affirme sans doute ce qu'elle dit; mais elle ne nie en aucune façon ce qu'elle ne dit pas; et il est impossible d'en dégager une intuition historique assez complète pour l'opposer à une autre narration plus dé-

taillée et plus historique dans sa tendance. Rien n'empêche donc de *compléter* ici les données de Matthieu par celles de Luc, et d'envisager avec celui-ci Nazareth comme le domicile naturel des parents de Jésus. Ce qui suit complètera la solution de cette difficulté.

3° Les circonstances de la visite des mages et de la fuite en Egypte, racontées par Matthieu, ne peuvent s'intercaler dans le récit de Luc, ni *avant* la présentation de l'enfant dans le temple, — les parents n'auraient pas commis l'imprudence de le conduire à Jérusalem après que la visite des mages avait attiré sur lui l'attention jalouse d'Hérode; et d'ailleurs il n'y aurait pas, pendant les six semaines qui séparent la naissance de la présentation, le temps nécessaire pour le voyage en Egypte, — ni *après* cette cérémonie: car, d'après Luc II, 39, les parents reviennent directement de Jérusalem à Nazareth sans repasser par Bethléem, où ils doivent cependant avoir reçu la visite des mages; et, d'après Matthieu lui-même, Joseph, après le retour d'Egypte, ne retourne point en Judée, mais va directement s'établir en Galilée. — Mais, malgré ces raisons, il n'est point impossible de placer la présentation à Jérusalem soit après, soit avant la visite des mages. Si celle-ci avait déjà eu lieu, Joseph et Marie doivent s'en être remis à Dieu du soin de protéger l'enfant; et le temps ne s'oppose point, comme l'a montré Wieseler, à cette supposition. Car de Bethléem à Rhinocolure, première ville égyptienne, il n'y a que 3 ou 4 jours de marche. Trois semaines suffisaient donc à la rigueur pour l'aller et le retour. Cependant il est encore plus naturel de placer la visite des mages et le voyage en Egypte *après* la présentation. Il faut seulement admettre qu'après cette cérémonie, Marie et Joseph retournèrent à Bethléem, circonstance que Luc a ignorée et omise. C'est ainsi que dans les Actes il omet le voyage de Paul en Arabie après sa conversion, et réunit en un les deux séjours à Damas séparés par ce voyage. Ce retour à Bethléem, situé à une si petite distance de Jérusalem, est assez naturel pour n'avoir pas besoin d'être spécialement motivé. Mais il le sera complètement, si l'on admet que déjà en quittant Nazareth à l'occasion du cens, Joseph et Marie le firent avec l'intention de *s'établir* à Bethléem. Bien des raisons devaient les pousser à cette détermination. Il pouvait leur paraître plus convenable que l'enfant sur lequel reposaient de si hautes promesses, fût élevé à Bethléem, la ville de son royal an-

cêtre, dans le voisinage de la capitale, que dans le hameau reculé de Nazareth. Le désir de se rapprocher de Zacharie et d'Elisabeth devait aussi les attirer en Judée. Enfin ils prévenaient par là les jugements calomnieux auxquels n'eût pas manqué de donner lieu, s'ils eussent habité Nazareth, le court espace de temps qui s'écoula entre leur mariage et la naissance de l'enfant. D'ailleurs, si même ce n'eût pas été là leur plan primitif, après que Joseph avait été établi durant quelques semaines à Bethléem et qu'il y avait trouvé des moyens d'existence, rien ne devait se présenter plus naturellement à son esprit que l'idée de s'établir définitivement dans cet endroit. Par là s'explique l'intervention de l'ange qui, dans Matthieu, l'engage à retourner en Galilée. — Bleek incline à admettre que l'arrivée des mages a précédé la présentation et que le voyage en Egypte l'a suivie. Cette supposition est admissible aussi; elle ne change rien d'essentiel au cours des choses, tel qu'il ressort des explications précédentes et que nous allons l'esquisser dans la récapitulation suivante·

1. L'ange annonce à Marie la naissance de Jésus (Luc I). 2. Marie, après ou sans avoir parlé à Joseph, se rend chez Elisabeth (Luc I). 3. Après son retour, Joseph tombe dans l'état de perplexité d'où le tire le message de l'ange (Matth. I). 4. Il prend ostensiblement Marie pour femme (Matth. I). 5. L'ordre d'Hérode, en exécution de l'édit d'Auguste, les conduit à Bethléem (Luc II). 6. Jésus naît (Matth. I; Luc II). 7. Ses parents le présentent dans le temple (Luc II). 8. De retour à Bethléem, ils reçoivent la visite des mages et fuient en Egypte (Matth. II). 9. Revenus d'Egypte, ils renoncent à s'établir à Bethléem et vont de nouveau fixer leur domicile à Nazareth (Matth. II; Luc II).

Une seule condition est nécessaire pour accepter cet essai de conciliation: c'est d'admettre que chaque écrivain a ignoré le récit de l'autre. Mais c'est là une supposition qu'admettent les adversaires, même les plus décidés, de toute tentative harmonistique, tels que Keim, par exemple, qui, tout en croyant que Luc, en composant son évangile, s'est servi de celui de Matthieu, pense néanmoins que les deux premiers chapitres n'existaient pas encore dans l'écrit de Matthieu, au moment où Luc l'employait pour composer le sien.

Que si la solution proposée ne satisfait pas le lecteur et qu'il croie devoir choisir entre les deux écrits, il sera plus naturel sans

doute de se défier du récit de Matthieu, qui n'a pas un but proprement historique. Mais il sera juste aussi, en appréciant la valeur des faits rapportés par cet évangéliste, de ne pas oublier que, plus paraît forcé en quelques cas le rapport qu'il établit entre les faits qu'il mentionne et les prophéties dont il les rapproche, moins il est vraisemblable que les premiers aient été inventés sur le fondement des secondes. Il fallait que des traits, tels que le voyage en Egypte et le massacre des enfants, fussent des faits bien avérés pour qu'on pût avoir l'idée d'en trouver l'annonce prophétique dans les paroles d'Osée et de Jérémie que cite l'auteur à propos de ces faits.

Nous passons aux autres parties du N. T. — Meyer prétend que certains faits subséquents rapportés par *les synoptiques* eux-mêmes sont incompatibles avec la réalité des événements miraculeux de l'enfance. Instruits de ces prodiges, les frères de Jésus auraient-ils pu refuser leur foi à leur frère? Marie elle-même aurait-elle pu partager leur incrédulité? (Marc III, 21. 31 et suiv.; Matth. XII, 46 et suiv.; Luc VIII, 19 et suiv.; comp. Jean VII, 5.) Mais nous ne savons dans quelle mesure Marie a pu communiquer à ses fils, au moins avant l'époque du ministère de Jésus, ces circonstances extraordinaires qui touchaient pour elle aux relations les plus délicates. Et la jalousie et le préjugé purent facilement contrebalancer chez eux l'impression produite par des faits dont ils n'avaient pas été témoins, et leur persuader que, malgré tout, Jésus faisait fausse route. Jean-Baptiste lui-même, malgré le témoignage public qu'il avait rendu à Jésus, et que nul n'oserait nier, ne sentit-il pas sa foi ébranlée à la vue de la marche inattendue que suivait son œuvre, et n'en vint-il pas à se scandaliser en lui (Matth. XI, 6)? Quant à Marie, rien ne prouve qu'elle ait partagé l'incrédulité de ses fils. Si elle les accompagne, quand ils se rendent auprès de Jésus avec la pensée de se saisir de lui (Marc III), ce peut être dans un sentiment d'anxiété à l'égard de ce qui va se passer, et avec le désir de prévenir le conflit qu'elle prévoit. — Keim allègue l'omission des récits de l'enfance chez Marc et Jean. Ces deux évangélistes prennent, il est vrai, le point de départ de leur narration en deçà de ces faits. Marc ouvre la sienne par le ministère du précurseur qu'il envisage comme le vrai commencement de celui de Jésus [1]. Mais

[1] Ces mots : *Commencement de l'évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu* (Marc I, 1), me paraissent être l'apposition logique du récit subséquent du ministère de Jean (v. 4).

il n'en résulte point qu'il nie toutes les circonstances antérieures qu'il ne raconte pas. Tout ce que cela prouve, c'est que l'évangélisation apostolique primitive, dont cet évangile est la reproduction la plus simple, ne remontait pas plus haut; et cela par la raison manifeste que cette évangélisation reposait sur la tradition des apôtres, en tant que *témoins oculaires* (αὐτόπται, I, 2; Act. I, 21. 22; Jean XV, 27), et que le témoignage personnel des apôtres ne remontait pas jusqu'aux premiers temps de la vie de Jésus. C'est sans doute par la même raison que, dans l'énumération des témoignages rendus à la résurrection de Jésus, Paul omet celui des femmes, précisément parce qu'il n'admet comme propre à fonder l'enseignement officiel de l'Eglise que celui des apôtres et de l'Eglise elle-même rassemblée autour d'eux. — Jean commence son récit à l'heure de la naissance de sa propre foi; ce qui prouve uniquement que l'idée de son travail est de retracer l'histoire du développement de sa foi et de celle de ses condisciples. Tout ce qui précède ce moment, le baptême de Jésus, la tentation, il ne le raconte pas, mais il ne le nie point pour cela. Car lui-même fait allusion au baptême de Jésus.

Keim va plus loin. Il prétend découvrir dans le N. T. trois théories sur l'origine de la personne de Christ, qui s'excluent: 1° Celle de la naissance *purement naturelle;* ce serait la vraie pensée des apôtres et de la primitive Eglise, qui s'est maintenue dans les communautés ébionites *(Homél. Clément.)*. Insuffisante pour expliquer l'éminence du résultat, la vie de Jésus, elle aurait été complétée plus tard par la légende de la descente du Saint-Esprit au baptême. 2° Celle de la naissance *miraculeuse*, répandue chez une partie des communautés judéo-chrétiennes, les églises nazaréennes, et provenant de la fausse application messianique d'Es. VII. Cette théorie se trouve dans l'évangile de Luc et dans Matth. I et II. 3° La théorie de la *préexistence* de Jésus, comme être divin, née dans les églises grecques, et qui a pour représentants principaux Paul et Jean. — A cela nous répondons:

1° Qu'il est indémontrable que la doctrine apostolique et primitive ait été celle de la naissance naturelle. On cite en preuve certaines paroles, mises par les évangélistes dans la bouche du peuple: « Celui-ci n'est-il pas *le fils du charpentier?* » (Matth. XIII, 55; Luc IV, 22; comp. Jean VI, 42); puis celle de l'apôtre Philippe dans Jean: « Nous avons trouvé . . . Jésus de Nazareth, *le fils de*

Joseph » (Jean I, 45). L'absence de toute protestation de la part de Jean contre cette assertion de Philippe confirmerait le fait qu'il en admet lui-même le contenu. — Mais que le lendemain du jour où Jésus a fait connaissance avec ses premiers disciples, Philippe ignore encore la naissance miraculeuse, qui pourrait raisonnablement s'en étonner? Jésus devait-il se hâter de raconter ce fait à ceux qu'il voyait pour la première fois? N'y avait-il rien de plus pressant à apprendre à ces jeunes cœurs qui s'ouvraient à lui? Que Jésus laisse passer les paroles du peuple sans déclarer à ces Juifs ergoteurs et railleurs un pareil fait, qui n'en comprendrait la raison? Jésus témoigne avant tout *de ce qu'il a vu chez son Père*, par le sens interne, et non de faits extérieurs qu'il tient de la bouche faillible d'autrui. Et surtout il sait fort bien que ce n'est point la foi à sa naissance miraculeuse qui peut produire la foi à sa personne, que c'est au contraire la foi à sa personne qui, seule, peut conduire à admettre le miracle de sa naissance. Il comprend que jeter au peuple hostile et profane une pareille assertion, qu'il lui serait impossible de prouver, ce serait provoquer un déluge de grossières railleries, qui retomberait immédiatement sur la personne vénérée en cause dans cette histoire plus encore que lui-même, et cela sans le moindre profit pour la foi de qui que ce soit. Certes, c'était le cas d'appliquer le précepte *des perles qu'il faut se garder de jeter aux pourceaux*, si l'on ne veut pas s'exposer à ce qu'*ils se retournent contre vous* et *vous déchirent*. Cette observation explique également le silence des apôtres sur ce point dans les discours des Actes. Ils n'eussent rien pu faire de plus maladroit que de porter la question soulevée entre les Juifs et Christ sur un pareil terrain. — Que si Jean ne rectifie pas les allégués du peuple et de Philippe, c'est qu'il écrivait pour l'Eglise déjà formée et suffisamment instruite. Sa conviction personnelle ressort des faits suivants: Il admettait la naissance *humaine* de Jésus, car il parle plusieurs fois de *sa mère*. Il envisageait en même temps la naissance naturelle comme le moyen de transmission du péché: « Ce qui est né de la chair, *est chair*. » Et cependant il considérait en troisième lieu ce Jésus, né d'une mère humaine, comme le *saint de Dieu*, le *pain descendu du ciel!* Est-il possible qu'il n'ait pas attribué à sa naissance un caractère exceptionnel? Quant à Marc, nous ne nous appuierons pas, avec Bleek, sur le nom de *fils de Marie*, qui est donné à Jésus par les gens de Nazareth (VI, 3); cette dénomination dans

leur bouche n'implique point la croyance à la naissance miraculeuse. Mais, dans l'expression: Jésus-Christ, *le Fils de Dieu* (I, 1), ce dernier titre implique certainement, dans la pensée de l'auteur, plus que la simple notion de *Messie;* celle-ci, en effet, était déjà suffisamment exprimée par le nom de *Christ*. Il n'est donc pas douteux que ce terme n'implique chez Marc un rapport de filiation mystérieuse entre la personne de Jésus et l'être divin [1]. Toutes ces paroles citées par Keim ne prouvent donc que ce qui s'entend de soi-même, c'est que l'idée de la naissance naturelle de Jésus a été celle du peuple juif, et même celle des apôtres dans les premiers jours de leur foi et jusqu'à plus complète information. Il n'y a rien d'étonnant par conséquent à ce qu'elle soit restée celle des églises ébionites, qui n'avaient jamais réellement rompu avec le passé israélite et qui s'étaient contentées d'appliquer à Jésus la notion populaire du Messie juif. — Keim trouve encore une trace de cette prétendue théorie primitive dans les deux généalogies que renferment Luc et Matthieu. Ces documents supposent, selon lui, par leur nature même, l'idée de la naissance naturelle chez ceux qui les ont rédigés. Car quel intérêt auraient-ils eu à présenter l'arbre généalogique de Joseph, s'il ne l'eussent pas envisagé comme le père du Messie? Aussi, pour faire cadrer ces documents avec leur nouvelle théorie de la naissance miraculeuse, les deux évangélistes ont-ils dû les retravailler arbitrairement, comme on le voit dans l'appendice ἐξ ἧς . . . Matth. I, 16, et dans la parenthèse ὡς ἐνομίζετο Luc III, 23. — Il est très-possible, en effet, que les documents originaux dont les généalogies Matth. I et Luc III sont la reproduction, fussent d'origine juive; c'étaient probablement ces mêmes tableaux publics (δέλτοι δημόσιαι) dont l'historien Josèphe déclare avoir extrait sa propre généalogie [2]. Il est parfaitement clair que de tels documents ne devaient contenir aucune trace de la naissance miraculeuse de Jésus, si même ils descendaient jusqu'à lui. Mais comment ce fait pourrait-il fournir une preuve de l'opinion primitive *de l'Eglise* sur la naissance de son chef? C'est dans ces généalogies telles qu'elles ont été *retravaillées et complétées* par les narrateurs chrétiens, qu'il faut chercher le sentiment de l'Eglise primitive sur la personne de son Maître. Et c'est précisément là ce

[1] Si le *Sinaïticus* le retranche, c'est une des innombrables omissions, résultant de la négligence du copiste, dont fourmille ce manuscrit.

[2] Jos., *Vita* c. 1.

que nous trouvons dans les évangiles de Matthieu et de Luc. Le premier, tout en démontrant, par la généalogie qu'il nous présente, la filiation davidique de Joseph, déclare que, vis-à-vis de Jésus, ce même Joseph joue uniquement le rôle de père adoptif, légal. L'extrait des registres publics que le second nous communique n'est point une autre édition de celle de Joseph, en contradiction avec la première; c'est la généalogie de Lévi, le père de Marie (voir à I, 23); en transmettant ce document, Luc a soin de rappeler que l'opinion qui faisait de Jésus le fils de Joseph n'était qu'un préjugé populaire, et que la filiation dont il indique ici les jalons, est la *seule réelle*. Les matériaux ne sont donc pas judéo-chrétiens, comme le prétend Keim, mais purement juifs; et les évangélistes, en les insérant dans leurs écrits, y ont imprimé, chacun à sa manière, le sceau chrétien.

Keim s'appuie encore sur le silence de *Paul*, au sujet de la naissance miraculeuse. Mais ce silence est-il réel? Peut-on admettre que Rom. I, 3, par l'expression « né de la race de David selon la chair, » Paul ait prétendu décrire la totalité du fait de la naissance humaine de Jésus? N'est-il pas clair que les mots *selon la chair* sont une restriction destinée à réserver expressément un autre côté de ce fait, le rôle d'un autre facteur, de celui qu'il appelle, dans la proposition suivante, l'*Esprit de sainteté*, et par lequel il explique le miracle de la résurrection? La notion de la naissance miraculeuse nous paraît également indispensable pour rendre compte de l'antithèse 1 Cor. XV, 47 : « Le premier homme, terrestre, de poussière; le second, du ciel. » Mais, quoi qu'il en soit, Paul est un esprit logique. Comment donc affirmerait-il, d'un côté, la transmission héréditaire du péché et de la mort par la génération naturelle, comme il le fait Rom. V, 12, et de l'autre, la naissance vraiment humaine (Gal. IV, 4) de Jésus, de celui qu'il envisage comme le Saint, si, dans sa pensée, la naissance de cet homme extraordinaire n'avait pas un caractère exceptionnel? Seulement, comme ce fait n'avait pas dû, par sa nature même, devenir l'objet du témoignage apostolique, ni par conséquent entrer dans l'évangélisation générale, Paul ne le comprend point parmi les éléments de la παράδοσις qu'il énumère 1 Cor. XV, 1 et suiv. Et si, au point de vue dogmatique, il n'en fait pas expressément usage, c'est que, comme nous l'avons vu, la naissance miraculeuse n'est que la condition *négative* de la sainteté de Jésus; la condition *positive* de

celle-ci est et reste sa libre obéissance ; c'est par conséquent ce côté que Paul fait particulièrement ressortir (Rom. VIII, 1-4). Ces mêmes raisons s'appliquent aux autres écrits didactiques du N. T.

2° Il est arbitraire de prétendre que le récit de la descente du Saint-Esprit n'est qu'un complément postérieur de la théorie de la naissance naturelle. Ce récit ne se trouve-t-il pas dans deux de nos synoptiques à côté de celui de la naissance surnaturelle? Et ce ne serait qu'un complément de la théorie de la naissance naturelle! De plus, dans nos trois récits synoptiques également, il se trouve étroitement et organiquement lié à deux autres faits, le ministère de Jean et la tentation, ce qui démontre que ces trois récits formaient dans la tradition un cycle très-fortement constitué et appartenant à l'évangélisation la plus primitive.

3° L'idée de la préexistence de Jésus n'est en aucune façon une théorie rivale de celle de la naissance miraculeuse. La première implique au contraire, comme élément nécessaire, la seconde. C'est l'idée de la naissance naturelle qui, pour peu qu'on y réfléchisse, paraît incompatible avec celle de l'incarnation. M. Secrétan dit admirablement : « L'homme représente le principe de l'individualité, du progrès. La femme, celui de la tradition, de la généralité, de l'espèce. Le Sauveur ne pouvait être le fils d'un homme particulier, il devait être le fils de l'humanité, *le fils de l'homme.* »[1]

4° Bien loin que dans les écrits du N. T. on trouve les traces de trois théories opposées sur ce point, le réel état des choses est celui-ci : Les disciples, comme le peuple juif, partent de l'idée d'une naissance tout ordinaire ; c'était la supposition naturelle (Jean I, 45). Mais, à mesure qu'ils approfondissent le témoignage prophétique, qui fait du Messie la suprême apparition de Jéhovah, et celui de Jésus lui-même, qui suppose constamment un arrière-plan divin de son existence humaine, ils ne tardent pas à parvenir à la connaissance de l'homme-Dieu, dont l'existence divine a précédé son existence humaine. Ce pas était fait, dans la conscience de l'Eglise, un quart de siècle après la mort de Jésus. Les épîtres de Paul en font foi (1 Cor. VIII, 6 ; Col. I, 15-17 ; Phil. II, 6. 7). Enfin, le mode de transition de l'existence divine à la vie humaine, le fait de la naissance miraculeuse, est entré un peu plus tard dans le domaine de la publicité ecclésiastique, et cela par les évan-

[1] *La raison et le christianisme*, p. 259 et 277.

giles de Matthieu et de Luc, 35 à 40 ans environ après le départ du Sauveur.

III. *Rapport entre ces récits et la foi chrétienne en général.* — Le fait de la naissance miraculeuse est en relation étroite et directe avec celui de la sainteté parfaite du Christ, base de la christologie, tellement que celui qui nie le premier de ces miracles, doit nécessairement être conduit à nier le second, et que celui qui accepte le second ne peut manquer de remonter jusqu'au premier, qui en est la supposition. Quant à l'objection que, même en admettant le récit biblique de la naissance miraculeuse, on ne saurait expliquer comment le péché n'aurait pas été communiqué à Jésus par la filiation maternelle, nous y avons déjà répondu (p. 114). — La naissance miraculeuse est également inséparable du fait de l'incarnation. On peut, il est vrai, admettre la première, tout en rejetant le second ; mais l'inverse est impossible. De la préexistence résulte la nécessité d'un mode de naissance exceptionnel (p. 199). Mais ici s'élève la grande objection contre la naissance miraculeuse : que devient, à ce point de vue, la pleine et réelle humanité du Sauveur? Peut-elle se concilier avec ce mode de naissance exceptionnel? « Les conditions d'existence étant autres que les nôtres, dit Keim, l'égalité de nature n'existe plus. » — Mais, demanderons-nous à ceux qui raisonnent de la sorte, admettez-vous, sur l'origine de la race humaine, les théories de Vogt? Faites-vous procéder l'homme de la brute? Sinon, vous admettez donc une *création* de la race humaine ; et dans ce cas vous êtes bien forcé de reconnaître que les conditions d'existence du premier couple ont été tout autres que les nôtres. Refuserez-vous, par cette raison, la réelle et complète humanité au premier homme? Mais refuser le caractère *humain* à l'être de qui est procédé par voie de génération, c'est-à-dire par la transmission de sa propre nature, tout ce qui s'appelle homme, ce serait l'absurde. Une identité de nature est donc possible malgré une différence dans le mode d'origine. Pour comprendre entièrement ce fait, il faudrait pénétrer parfaitement le rapport de l'individu à l'espèce, qui est le secret le plus insondable de la nature. Mais il y a ici quelque chose de plus grave. Jésus n'est pas seulement le continuateur de la nature humaine déjà existante, il est l'élu de Dieu pour la renouveler et l'élever à la perfection qui lui est destinée. En lui s'accomplit la création nouvelle qui est le vrai but de l'ancienne. Cette œuvre,

d'une nature supérieure, ne peut avoir lieu qu'en vertu d'un contact nouveau, immédiat, de la force créatrice avec la nature humaine. Keim en convient jusqu'à un certain point; car, tout en maintenant dans la naissance de cet homme extraordinaire le concours paternel, il admet une intervention divine qui a profondément influencé et parfaitement sanctifié l'apparition de cet être[1]. Cette tentative d'explication est un hommage rendu à la grandeur morale incomparable de Jésus, et nous pensons qu'elle laisse subsister le grand objet de la foi : la dignité de Sauveur de Jésus-Christ. Mais ne devons-nous pas renvoyer à cette explication le reproche que Keim adresse aux deux notions de la préexistence et de la naissance surnaturelle : « Ce sont là des théories, mais non des faits constatés par des documents ! » S'il faut réellement reconnaître en Jésus un homme spécifiquement différent de tous les autres[2], et si, pour expliquer cette apparition, il est indispensable de statuer, comme le fait réellement Keim, un mode d'origine exceptionnel, alors pourquoi ne pas s'en tenir aux récits positifs de nos évangiles, qui satisfont à ce postulat, plutôt que de se jeter dans la spéculation pure?

IV. *Origine des récits de l'enfance.* — La différence de style, si complète et si brusque, entre le préambule de Luc (I, 1-4) et les récits subséquents, ne permet pas de douter que dès I, 5 l'auteur n'emploie des documents dont il conserve scrupuleusement la forme. Qu'étaient ces documents? Selon Schleiermacher, de petits écrits de famille que le rédacteur de l'évangile se contente de souder les uns aux autres, de manière à en former un récit suivi. Mais les formules de clôture, les coups-d'œil généraux qui apparaissent comme des refrains, et dans lesquels Schleiermacher voit la preuve de son hypothèse, la renversent au contraire. Car par leur ressemblance et leur correspondance, ces brefs résumés sont une preuve de l'unité de composition de tout le récit. Volkmar envisage les sources de ces récits comme des matériaux originairement judaïques, dans lesquels l'auteur a fait pénétrer son propre souffle paulinien. Selon Keim, la source serait le grand écrit ébionite qui forme, d'après lui, le tronc primitif de notre évangile, et sur lequel l'auteur s'est efforcé de greffer le paulinisme. Ces deux

[1] *Gesch. Jesu*, t. I, p. 357. 358.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 359.

suppositions reviennent au même. Il est certain que nous sommes frappés dans ces récits de ce double caractère : un esprit d'attachement profond et de fidélité scrupuleuse à la loi, et une tendance universaliste non moins marquée. Mais y a-t-il réellement là deux courants qui soient d'origines contraires? Je ne le pense pas. L'ancienne alliance renferme déjà ces deux courants, l'un strictement légal, l'autre largement universaliste. L'universalisme est même, à proprement parler, le courant primitif; le légalisme ne s'y est ajouté que plus tard, s'il est vrai qu'Abraham ait précédé Moïse. Les récits de l'enfance reflètent simplement et fidèlement ce double caractère; car ils nous font assister à la transition normale de l'économie ancienne à la nouvelle. Si l'élément qu'on appelle paulinien y avait été introduit après coup, il trancherait bien plus fortement sur le ton primitif et n'apparaîtrait pas organiquement fondu avec lui; et s'il n'était que le produit d'une manœuvre de parti, ce caractère polémique n'eût pu si complètement se dissimuler. Ces deux éléments, tels qu'ils se présentent dans ces récits, ne prouvent donc nullement deux sources de nature religieuse opposée.

La vraie explication de l'origine des récits de Luc et de ceux de Matthieu me paraît ressortir du fait suivant. Chez Matthieu, Joseph est le personnage principal. C'est à lui que l'ange apparaît; ce sont ses perplexités qu'il vient calmer; c'est à lui que le nom de Jésus est indiqué et expliqué. Si l'on se représente le tableau de l'enfance vu au stéréoscope, c'est le côté de Joseph sous lequel il nous apparaît dans Matthieu. Chez Luc, au contraire, c'est Marie qui joue le rôle décisif. C'est elle qui reçoit la visite de l'ange; c'est à elle que le nom de l'enfant est communiqué; ce sont ses impressions intimes que le récit met en relief; c'est elle qui est en scène dans l'allocution de Siméon et dans l'histoire de la recherche de l'enfant. C'est le même tableau, mais pris cette fois du côté de Marie.

Que conclure de là, sinon que les deux cycles de récits émanent de deux foyers différents; l'un du cercle dont la personne de Joseph fut le centre, et que nous pouvons nous représenter formé par Cléopas, son frère, Jacques et Jude, ses fils, dont l'un fut le premier évêque du troupeau de Jérusalem, et Siméon, fils de Cléopas, premier successeur de Jacques. Les récits conservés dans ce milieu-là pouvaient facilement arriver à l'oreille de l'auteur du premier évangile, qui vivait sans doute au sein de ce troupeau. Et son évangile, qui était la rédaction de l'évangélisation officielle,

beaucoup plus que celui de Luc, devait reproduire plutôt ce côté des faits qui appartenait déjà jusqu'à un certain point au domaine *public*. Mais un cycle de récits avait dû se former aussi autour de Marie, dans la retraite où elle finit sa carrière. Ces récits devaient avoir un caractère plus intime et pénétrer bien plus avant sous l'enveloppe des faits. Ce sont sans doute ceux qu'a recueillis et conservés Luc. Comment est-il parvenu à avoir accès jusqu'à cette source à laquelle il fait peut-être allusion dans le ἄνωθεν (I, 3)? Nous l'ignorons. Mais il est certain que la nature de ces récits convenait beaucoup mieux au caractère *privé* de son écrit. Luc ne laisse-t-il pas entrevoir, comme à dessein, cette source incomparable, dans les remarques II, 19 et 50. 51, qui, à tout autre point de vue, seraient difficilement autre chose que du charlatanisme?

Nous pensons que ces deux cycles de récits existèrent pendant un certain temps, l'un comme tradition publique, l'autre comme souvenir de famille, d'une manière purement *orale*. L'auteur du premier évangile fut sans doute le premier qui rédigea l'un, tout en l'adaptant au but didactique qu'il se proposait dans son écrit. L'autre, qui ne fut en tout cas rédigé aussi, nous l'avons reconnu, qu'après le ministère de Jésus, le fut primitivement en araméen. C'est sous cette forme que le trouva Luc. Il l'inséra dans son écrit en le traduisant. Les cantiques eux-mêmes avaient pu se conserver jusqu'alors fidèlement. Nul besoin pour cela de sténographe. Le cœur de Marie avait tout conservé; l'écrivain en rend lui-même témoignage, et ses paroles ne sont pas de vains mots. Plus les impressions sont profondes, plus les pensées qui les reproduisent se gravent ineffaçables dans l'âme; et le souvenir des expressions caractéristiques qui les formulent reste indissolublement lié à celui de ces pensées elles-mêmes. Chacun a fait cette expérience dans les moments graves de sa vie.

N'oublions pas enfin que, dans la question qui nous occupe, il faut tenir compte de l'importance qu'avaient ces récits pour les deux écrivains qui nous les ont transmis. Ils racontaient sérieusement, parce qu'ils étaient croyants et qu'ils racontaient en vue de la foi du monde.

SECONDE PARTIE

L'AVÉNEMENT DU MESSIE

III, 1-IV, 13.

Pendant dix-huit années, Jésus vécut ignoré dans sa retraite de Nazareth. Ses concitoyens, en se rappelant cette période de sa vie, le désignent comme *le charpentier* (Marc VI, 3). Justin Martyr, empruntant sans doute ce trait à la tradition, représente Jésus faisant des charrues et des jougs, et enseignant aux hommes la justice par ces produits de son pacifique travail[1]. Sous l'enveloppe de cette œuvre sans éclat, s'accomplissait un développement intérieur dont le terme fut un état de réceptivité parfaite pour la communication divine absolue. Ce terme se trouva atteint précisément à l'époque où Jésus parvenait au point culminant de la vie humaine, à l'âge de 30 ans, moment où l'âme et le corps de l'homme jouissent du plus haut degré de vitalité et sont aptes à devenir les organes parfaits d'une inspiration supérieure. Le précurseur ayant alors donné le signal, Jésus sortit de son obscurité pour réaliser la tâche qui lui était apparue pour la première fois à l'âge de douze ans, dans le temple, comme l'idéal de sa vie : celle d'établir le règne de Dieu sur la terre. Ici commence la seconde phase de son existence, durant laquelle il donna ce qu'il avait reçu dans la première.

Cette *transition* de la vie privée à l'activité publique est le sujet de la partie suivante, qui comprend quatre mor-

[1] *Dial. c. Tryph.*, c. 88.

ceaux : 1° Le ministère de Jean-Baptiste (III, 1-20) ; 2° Le baptême de Jésus (v. 21-22) ; 3° La généalogie (v. 23-38) ; 4° La tentation (IV, 1-13). — La section correspondante dans les deux autres synoptiques ne comprend que les numéros 1, 2 et 4. Nous n'aurons pas de peine à discerner l'enchaînement de ces trois morceaux et le motif de l'intercalation du quatrième dans saint Luc.

PREMIER RÉCIT

III, 1-20.

Le ministère de Jean-Baptiste.

Nous savons déjà par I, 77 pourquoi le Messie devait avoir un précurseur. La notion du salut était faussée en Israël. Un homme revêtu d'une autorité divine devait la rétablir dans sa pureté, avant que le Messie travaillât à la réaliser. L'histoire sainte n'offre peut-être pas de caractère plus émouvant que celui de Jean-Baptiste. A son apparition, le peuple s'exalte, les consciences se réveillent ; les populations accourent. Une solennelle attente s'empare de la nation tout entière ; et au moment même où cet homme n'aurait à dire qu'un mot pour concentrer tout ce mouvement sur sa personne, non seulement il ne dit pas ce mot, mais il en prononce un autre. Il dirige tous ces regards, fixés sur lui, vers *un après-venant*, dont il n'est pas digne de porter les sandales. Puis, dès que ce successeur a paru, il se retire à l'arrière-plan et il exprime avec enthousiasme la joie qu'il a de se voir effacé. La critique est féconde en ressources de toutes sortes ; mais en face de ce phénomène moral sans exemple, on réussira difficilement à tout expliquer, sans faire appel à un facteur d'ordre supérieur.

Luc commence par replacer le fait qu'il va raconter dans le cadre général de l'histoire du temps (v. 1 et 2) ; il décrit ensuite l'apparition personnelle de Jean-Baptiste (v. 3-6) ; il résume sa prédication (v. 7-18) ; et il termine en racontant par anticipation son emprisonnement (v. 19-20).

I. V. 1 et 2[1]. — Dans ce tableau sommaire de l'époque de Jean, Luc commence par la plus vaste sphère, celle de l'empire. Puis il passe, par la transition naturelle que lui fournit l'indication du représentant de la puissance impériale en Judée, au domaine spécial du peuple d'Israël ; et il nous montre la Terre-Sainte divisée en quatre états distincts. Après avoir ainsi caractérisé la situation politique, il esquisse d'un mot la position ecclésiastique et religieuse, ce qui le ramène à son sujet. On ne peut méconnaître un grand art dans ce préambule. Entre les évangélistes, Luc est le vrai historien.

Et d'abord, l'empire. Auguste mourut le 19 août de l'an 767 U. C. qui correspond à l'an 14 et 15 de notre ère. Si Jésus est né en l'an 749 ou 750 U. C., il devait être à ce moment âgé de 18 ans environ. A la mort d'Auguste, Tibère était déjà, depuis deux ans, associé au trône. La 15e année de son règne peut par conséquent être comptée, soit depuis le moment où il partagea la souveraineté avec Auguste, soit depuis celui où il régna seul, après la mort de celui-ci. Les historiens romains datent en général le règne de Tibère du moment où il régna seul. D'après cette manière de compter, la 15e année serait l'an 781 à 782 de Rome, c'est-à-dire 28 à 29 de notre ère. Mais à ce moment, Jésus aurait eu déjà 32 à 33 ans, ce qui serait en contradiction avec la donnée III, 23, d'après laquelle il n'avait que 30

[1] V. 1. ℵ* omet Ιτουραιας.... Λυσανιου (confusion des deux της). — V. 2. Au lieu d'αρχιερεων que lit T. R. avec quelques Mnn. It^plerique Vg., on lit dans tous les Mjj. etc. αρχιερεως.

ans au moment de son baptême, vers la fin du ministère de Jean. D'après l'autre manière de compter, la 15e année du règne de Tibère serait l'an 779 à 780 de Rome, 26 à 27 de notre ère. Jésus aurait eu environ 29 ans quand Jean-Baptiste parut, et, à supposer que le ministère public de celui-ci ait duré six mois ou un an, il aurait été âgé « *d'environ 30 ans* » quand il reçut de lui le baptême. L'accord serait ainsi rétabli entre les deux données chronolgiques III, 1 et 23. On a prétendu longtemps que cette dernière manière de compter, étrangère aux écrivains romains, ne pouvait être attribuée à Luc que dans un intérêt harmonistique. Wieseler vient de démontrer, par les inscriptions et les médailles, qu'elle régnait en Orient, et en particulier à Antioche [1], d'où Luc paraît avoir été originaire et où il avait en tout cas séjourné.

Le cercle se resserre. Nous revenons à la Terre-Sainte. Le titre de Ponce-Pilate était proprement ἐπίτροπος, *procurateur*. Celui d'ἡγεμών appartenait à son chef, le gouverneur de Syrie. Mais comme, en Judée, le commandement militaire était réuni à l'autorité civile, le procurateur avait droit au titre d'ἡγεμών. Depuis la destitution d'Archélaüs, fils d'Hérode, en l'an 6 de notre ère, la Judée était réunie à l'empire; elle formait, avec la Samarie et l'Idumée, l'un des districts de la province de Syrie. Pilate en était le cinquième gouverneur. Il y arriva en l'an 26, ou, au plus tôt, en l'automne de l'an 25 de notre ère, ainsi en tout cas fort peu de temps avant le ministère de Jean-Baptiste. Il resta au pouvoir une dixaine d'années.

[1] *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien*, etc., 1869, p. 191-194. Quant à voir avec lui dans les termes de καῖσαρ (au lieu de celui d'*Auguste)* et d'ἡγεμονία (au lieu de μοναρχία) des preuves de la *corégence* de Tibère, ce sont là des subtilités dans lesquelles il nous est impossible de suivre ce savant.

Dans son testament, Hérode fit le partage de ses états. La première part fut donnée à Archélaüs, avec le titre d'*ethnarque,* titre inférieur à celui de *roi*, mais supérieur à celui de *tétrarque*. Cette part passa bientôt aux Romains. La seconde, qui comprenait la Galilée et la Pérée, était celle d'Hérode Antipas. Le titre de *tétrarque,* donné à ce prince, signifie proprement *souverain d'un quart;* il était alors en usage pour désigner de petits princes dépendants, entre lesquels on avait partagé (primitivement par quarts [1]) certains territoires précédemment réunis sous un seul sceptre. Hérode Antipas régna pendant 42 ans, jusqu'en l'an 39 de notre ère. Tout le ministère de notre Seigneur s'est donc accompli sous son règne. La troisième part fut celle de Philippe, autre fils d'Hérode, qui avait le même titre qu'Antipas; elle comprenait l'Iturée *(Dschedur),* contrée située au sud-est du Liban, mais que Josèphe ne mentionne pas parmi les états de Philippe, et de plus la Trachonitide et la Batanée. Philippe régna 37 ans, jusqu'à l'an 34 de notre ère. Si l'on conserve au titre de *tétrarque* son sens étymologique, ce terme ferait présumer qu'Hérode avait fait une quatrième part de ses états; et ce serait naturellement celle que saint Luc désigne ici du nom d'*Abilène,* et qu'il attribue à *Lysanias*. *Abila* était une ville située au nord-ouest de Damas, au pied de l'Anti-Liban. Un demi-siècle avant l'époque où nous nous trouvons, avait régné dans cette contrée un Lysanias, fils et successeur de Ptolémée, roi de Chalcis; ce Lysanias fut assassiné 36 ans avant notre ère par Antoine, qui donna une partie de ses états à Cléopâtre [2]. Dès lors son héritage passa en diverses mains. L'histoire profane ne mentionne aucun Lysanias postérieur à celui-là; et Strauss s'empresse d'accuser Luc

[1] Wieseler, ouvr. cité, p. 204.

[2] Jos., *Antiq.* XIV, 7, 4. *Bell. jud.* I, 9, 2. *Antiq.* XV, 4, 1; XIV, 13, 3.

d'avoir, par une erreur grossière, fait vivre et régner Lysanias 60 ans après sa mort. Keim apprécie d'une manière non moins défavorable la donnée de Luc [1]. Mais quand nous ne possèderions aucune preuve positive établissant l'existence d'un Lysanias postérieur à celui dont parle Josèphe, nous devrions néanmoins, avant d'accuser Luc d'une si grave erreur, tenir compte des faits suivants : 1. L'ancien Lysanias portait le titre de roi, que lui avait donné Antoine (Dion Cassius XLIX, 32), et non le titre bien inférieur de tétrarque [2]. 2. Il n'a régné que 4 à 5 ans, et il serait difficile de comprendre comment, après une possession si courte, un siècle plus tard, l'Abilène lui eût-elle même jadis appartenu, ce pays aurait porté encore, par cette seule raison, chez tous les historiens, le nom d'*Abilène de Lysanias* (Jos. *Antiq.* XVIII, 6, 10; XIX, 5, 1, etc.; Ptolém. V, 18). 3. Une médaille et une inscription, trouvées par Pococke [3], mentionnent un Lysanias, *tétrarque et grand-prêtre,* titres qui ne s'appliquent pas naturellement à l'ancien roi Lysanias. Il serait donc équitable de conclure de tous ces faits, avec plusieurs interprètes, qu'il a vécu un Lysanias plus jeune, descendant sans doute du précédent et qui possédait, non, comme son ancêtre, tout le royaume de Chalcis, mais uniquement la tétrarchie de l'Abilène. Cette supposition naturelle peut être affirmée aujourd'hui comme un fait [4]. Deux inscriptions récemment étudiées prouvent : 1° Qu'au moment même où Tibère était co-régent d'Auguste, il existait réellement un tétrarque Lysanias. Car

[1] « Dans le troisième tétrarque, Lysanias d'Abilène, Luc fait intervenir un personnage qui n'a point existé. » *(Gesch. Jesu,* t. I, p. 618).

[2] Pas un des nombreux passages cités par Keim (I, p. 619, note) ne prouve le contraire.

[3] *Morgenland* II, 177.

[4] Wieseler, ouvr. cité, p. 191 et 202-204.

c'était un affranchi de ce Lysanias, nommé Nymphée (Νύμφαιος.... Λυσανίου τετράρχου ἀπελεύθερος), qui avait fait exécuter les travaux considérables auxquels se rapporte l'une de ces inscriptions (Bœckh's *Corpus inscript. gr.* N° 4521). 2° Que ce Lysanias était un descendant de l'ancien [1]. C'est ce qu'on peut conclure, avec une probabilité qui touche à la certitude, des termes de l'autre inscription : « et aux fils de Lysanias » (*Ibid.* N° 4523). Auguste se complaisait à rendre aux enfants ce que ses rivaux avaient avaient jadis enlevé à leurs pères. Ainsi le jeune Jamblique, roi d'Emèse, reçut de lui l'héritage de son père, de même nom, tué par Antoine ; ainsi l'on rendit aussi à Archélaüs, de Cappadoce, une partie de la Cilicie, qui avait jadis appartenu à son père, de même nom. Pourquoi Auguste n'en aurait-il pas fait autant à l'égard du jeune Lysanias, dont l'ancêtre avait été tué et dépouillé par Antoine? Que si cette contrée est considérée ici par Luc comme appartenant à la Terre-Sainte, cela s'explique, soit parce que l'Abilène aurait momentanément été soumise à Hérode, — ce qui parle en faveur de cette supposition, c'est que quand Claude rendit à Agrippa I tous les états de son grand-père, Hérode-le-Grand, il lui donna aussi l'Abilène [2], — soit parce que les habitants des contrées possédées par l'ancien Lysanias avaient été incorporés à la théocratie par la circoncision, un siècle avant J. C., et que l'ancien Lysanias lui-même était né d'une mère juive, asmonéenne, et de-

[1] Il ne résulte pas de l'expression d'Eusèbe (*Hist. Eccl.* I, 9), résumant le rapport de Josèphe, que le jeune Lysanias fût fils d'Hérode. On peut, et même, à ce qu'il me paraît, l'on doit ne rapporter le titre d'ἀδελφοί, *frères*, qu'à Philippe et Hérode-le-Jeune, et non à Lysanias : « *les frères Philippe et Hérode-le-Jeune, avec Lysanias*, gouvernèrent leurs tétrarchies. » A rectifier d'après cela la note dans la 1re édit.

[2] Jos., *Antiq.* XIX, 5, 1.

vait être juif[1]. Cette population faisait donc, au point de vue religieux, partie du peuple saint aussi bien que celle de l'Idumée. — L'intention de Luc, en retraçant le démembrement de la Terre-Sainte à cette époque, est de faire toucher au doigt l'état de dissolution politique où la théocratie était réduite au moment où parut celui qui devait l'établir sous sa vraie forme, en dégageant de l'enveloppe passagère le royaume éternel.

Luc passe à la sphère religieuse (v. 2). La vraie leçon est sans nul doute le sing. ἀρχιερέως : *le grand-prêtre Anne et Caïphe*. Comment s'expliquer cette locution étrange? Elle ne peut être accidentelle ou irréfléchie. Le prédécesseur de Pilate, Valérius Gratus, avait destitué, en l'an 14, le grand-prêtre Anne, puis, pendant l'espace de quelques années, successivement élu et destitué quatre souverains sacrificateurs. Caïphe, le titulaire actuel, était beau-fils d'Anne, et avait été nommé par Gratus, vers l'an 17 de notre ère. Il remplit cette charge jusqu'en 36. Il est possible que, conformément à la loi, qui faisait du pontificat une charge à vie, la nation continuât à envisager Anne, malgré sa destitution et les élections diverses qui s'étaient succédé après cet événement, comme le *vrai* grand sacrificateur, tandis que tous ces pontifes qui l'avaient suivi n'étaient, aux yeux de la meilleure partie du peuple, que de simples titulaires. Ainsi s'expliquerait assez naturellement l'expression de Luc : « sous le pontificat d'Anne et Caïphe, » c'est-à-dire des deux grands-prêtres de droit et de fait. Cette expression se justifierait d'autant mieux que, comme l'histoire le prouve, en réalité Anne continuait, comme auparavant, à tenir les rênes du gouvernement. C'est ce qui eut lieu surtout sous le pontificat de Caïphe, son beau-fils. Jean caractérise cet état de choses d'une manière frappante

[1] Wieseler, ouvr cité, p. 204.

dans deux passages relatifs au jugement de Jésus, XVIII, 13 et 24 : « Et ils lièrent Jésus et le conduisirent chez *Anne premièrement ;* car il était *beau-père de Caïphe*... Et Anne *envoya* Jésus lié à Caïphe, *le grand-sacrificateur.* » Ces mots fournissent en quelque sorte le commentaire de l'expression de Luc. Ces deux personnages ne formaient réellement qu'un seul et même grand-prêtre. Ajoutez à cela ce qu'a rappelé Wieseler, c'est que l'administration supérieure était alors partagée officiellement entre deux personnages que le Talmud désigne toujours comme distincts, le *nasi,* qui présidait le Sanhédrin et avait la direction des affaires publiques, et le *grand-prêtre* proprement dit, qui était le chef des sacrificateurs et des choses du culte. Or, il est très-probable que la fonction de *nasi* était alors dévolue à Anne. Cela résulte de l'influence toute-puissante qu'il exerçait, du rôle que, d'après Jean, il a joué dans le procès de Jésus, et du passage Act. IV, 6, où il est placé en tête du Sanhédrin, avec le titre d'ἀρχιερεύς, tandis que Caïphe n'est nommé qu'après lui, comme simple membre de ce corps. Cette séparation entre deux fonctions dont la réunion eût constitué, dans l'ordre, le vrai et complet pontificat théocratique, était le commencement de la dissolution de cette charge ; et c'est ce que Luc veut faire ressortir par ce génit. sing. ἀρχιερέως, apposition des deux noms propres. C'est comme s'il eût écrit : « *sous le grand-prêtre Anne-Caïphe.* » La désorganisation avait pénétré de la surface, la sphère politique (v. 1), jusqu'au cœur même de la théocratie. Quel cadre pour le tableau de l'apparition du restaurateur ! — L'expression : *la parole fut adressée à* (littéralement : *vint sur*) *Jean,* indique une révélation positive, soit par théophanie, soit par vision, comme celle qui servait de fondement au ministère des anciens prophètes : Moïse, Ex. III ; Esaïe, ch. VI ; Jérémie, ch. I ; Ezé-

chiel, ch. I-III; comp. Jean I, 33 et voir à I, 80. Le mot *au désert* relie expressément ce morceau à ce dernier passage.

2° V. 3-6 [1]. — La *contrée du Jourdain,* dans Luc, désigne sans doute les plaines arides voisines de l'embouchure de ce fleuve. La dénomination de *désert de Juda,* par laquelle Matthieu et Marc désignent le théâtre du ministère de Jean, s'applique proprement au pays montagneux et déchiré qui borne à l'ouest la plaine du Jourdain (vers l'embouchure de ce fleuve) et la partie septentrionale du bassin de la mer Morte. Mais comme, d'après eux aussi, Jean baptisait dans le Jourdain, il faut bien que le désert de Juda comprît à leur point de vue le cours inférieur de ce fleuve. Du reste, l'expression : *il vint dans,* suppose, surtout si avec les alex. on retranche le τήν, que Jean ne restait pas stationnaire, mais qu'il allait et venait dans le pays. Cette indication des syn., surtout dans la forme où elle se trouve dans Luc, s'accorde parfaitement avec Jean X, 40, où la Pérée est désignée comme le théâtre principal du ministère de Jean.

Le rite du *baptême,* qui consistait dans le plongement plus ou moins complet du corps dans l'eau, n'était point, à cette époque, en usage chez les Juifs, ni pour les Juifs eux-mêmes, pour lesquels la loi ne prescrivait que des lustrations, ni pour les prosélytes païens, auxquels le baptême ne fut appliqué, d'après les témoignages historiques, qu'après la ruine de Jérusalem. Le titre même de *Baptiste,* donné à Jean, démontre suffisamment que c'est lui qui introduisit ce rite. Cela résulte également de Jean I, 25, où les députés du Sanhédrin lui demandent de quel droit il baptise, s'il n'est ni le Messie, ni l'un des pro-

[1] V. 3. ABL Or. omettent την devant περιχωρον. — V. 4. ℵBDLΔ quelques Mnn. Syr^cur It^plerique omettent λεγοντος. — V. 5. BDZ quelques Mnn. It^aliq. Or. lisent ευθειας au lieu d'ευθειαν.

phètes, ce qui suppose que ce rite était introduit par lui, ainsi que de Jean III, 26, où les disciples de Jean font un crime à Jésus de s'emparer d'une cérémonie dont l'invention et par conséquent, selon eux, le monopole appartenaient à leur maître. Le baptême devait être pour les Juifs une cérémonie humiliante. Il représentait une purification totale; c'était comme une lustration à la seconde puissance, qui supposait chez celui qui l'acceptait, non quelques fautes isolées, mais une souillure radicale. Aussi Jésus l'appelle-t-il (Jean III, 5) une *naissance d'eau*. Déjà la promesse d'*eaux pures et d'une source ouverte pour l'iniquité et la souillure*, chez Ezéchiel (XXXVI, 25) et Zacharie (XIII, 1), avait le même sens. — Le complément μετανοίας, *de repentance,* indique l'acte moral qui devait accompagner le rite extérieur et qui lui donnait sa valeur. Ce terme désigne un changement total de manière de voir. L'objet de l'intuition nouvelle est le péché, qui apparaît au baptisé sous un nouveau jour. D'après Matthieu et Marc, ce changement s'exprimait par un acte positif qui accompagnait le baptême, celui de la confession des péchés (ἐξομολόγησις). Le baptême, comme toute cérémonie divinement instituée, renfermait aussi une grâce pour celui qui le célébrait avec la disposition voulue. Comme le dit Strauss : si, de la part de l'homme, c'était une déclaration de renonciation au péché, de la part de Dieu, c'était une déclaration de pardon des péchés. — Le régime : *pour le pardon,* dépend de la notion collective : *baptême de repentance*.

D'après le v. 4, le précurseur du Messie occupait une place dans le tableau prophétique à côté du Messie lui-même. C'est un préjugé assez général chez les exégètes modernes, que la prophétie Es. XL, 1-11, appliquée par nos trois synoptiques aux temps messianiques et à Jean-Baptiste, se rapporte proprement au retour de l'exil et

dépeint la rentrée de Jéhovah à la tête de son peuple dans la Terre-Sainte. Mais cette interprétation est-elle réellement conforme au texte du prophète? Le peuple n'est nullement représenté dans tout ce passage d'Esaïe comme rentrant dans sa patrie; il est établi dans ses villes; c'est Dieu qui revient à lui : « *Sion, monte sur une haute montagne... Elève ta voix avec force! Dis aux villes de Juda : Voici votre Dieu* » (v. 9). Le peuple forme si peu le cortége de Jéhovah, qu'il est au contraire invité par le messager divin à préparer, dans la contrée qu'il habite, le chemin par lequel Jéhovah doit arriver jusqu'à lui : « *Préparez le chemin de l'Eternel...*, *et sa gloire se manifestera* » (v. 3 et 5). Le désert auquel le prophète compare l'état moral du peuple, n'est nullement celui de Syrie, qu'il fallait traverser pour revenir de Babylonie, vaste plaine dans laquelle il n'y a ni montagnes à raser, ni abîmes à combler. Ce sont bien plutôt les plateaux incultes et rocailleux qui entourent la ville même de Jérusalem, où Jéhovah doit faire son entrée messianique. Si par conséquent c'est bien l'arrivée de Jéhovah comme Messie, qui est promise dans ce passage (v. 11 : « il paîtra son troupeau comme un berger..., il prendra les agneaux entre ses bras »), le héraut qui invite le peuple à frayer la voie de son Dieu est réellement le précurseur du Messie. L'image est empruntée à l'usage oriental, d'après lequel la visite d'un souverain était précédée de l'arrivée d'un courrier, qui appelait tout le peuple à préparer le chemin par lequel le monarque devait faire son entrée [1].

Le texte dit littéralement : *Une voix de quelqu'un criant...!* Il n'y a pas de verbe fini; c'est une exclamation. Le messager n'est pas nommé; sa personne importe si peu qu'il est confondu avec son message. Les mots : *dans le*

[1] Lowth, *Jesaias*, übers. v. Koppe, II, p. 207.

désert, peuvent, en hébreu comme en grec, être liés soit à ce qui précède : « crie dans le désert, » soit à ce qui suit : « préparez dans le désert. » Peu importe; l'ordre *retentit* là où il doit *s'exécuter*. — Faut-il se contenter d'une application générale des traits du tableau, ou est-il permis de les appliquer en détail, de rapporter, par exemple, les montagnes à applanir à l'orgueil pharisaïque des uns; les abîmes à combler, à l'indifférence morale et religieuse des autres, tels que les sadducéens; les sinuosités à redresser, aux ruses et aux excuses mensongères des troisièmes, des péagers, par exemple; enfin, les simples aspérités, aux habitudes de péché qui se trouvent chez tous, même chez les meilleurs? Quoi qu'il en soit, l'intention générale de la citation est de présenter la repentance comme l'âme du baptême de Jean. — Il est probable que le plur. εὐθείας a été substitué de bonne heure au sing. εὐθεῖαν, pour correspondre au plur. τὰ σκολιά. Il faut sous-entendre avec cet adj. ὁδόν ou ὁδούς.

Ce changement moral une fois accompli, Jéhovah apparaîtra. Καί : et *alors*. Le texte hébreu dit : « *Toute chair verra la gloire de Dieu.* » Les LXX ont traduit : « La gloire du Seigneur sera vue (des Juifs?); et toute chair (les païens compris?) verra le salut de Dieu. » Peut-être cette paraphrase, empruntée à Es. LII, 10, provenait-elle de la répugnance qu'éprouvait le traducteur à attribuer aux païens la vue de la *gloire* de Dieu, tandis qu'il leur concède la participation au *salut*. Ce terme de *salut* est conservé par Luc; il convient à l'esprit de son évangile. — Cette fin de la prophétie (v. 5 et 6) n'est citée que par Luc. Les deux autres synoptiques se bornent à la première partie (v. 4). Il est remarquable que tous trois apportent au texte hébreu et à celui des LXX une modification identique : τὰς τρίβους αὐτοῦ, *ses sentiers*, au lieu de τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν, *les*

sentiers de notre Dieu. Ce fait a été employé pour prouver la dépendance de deux des synoptiques par rapport au troisième. Mais cette preuve n'est pas solide. Comme le dit Weizsäker [1], c'était ici l'un des textes dont on faisait fréquemment usage dans la démonstration messianique, et l'on s'était habitué à le citer ainsi par l'application même du passage à la personne du Messie. Si Luc avait, dans cette section, l'un des deux autres synoptiques sous les yeux, comment omettrait-il tout ce qui se rapporte au costume et au genre de vie du précurseur?

3° V. 7-17. — Le discours suivant ne doit point être envisagé comme une prédication spéciale dont Luc nous transmettrait la teneur. C'est le résumé de tous les discours de Jean-Baptiste pendant la période qui précéda le baptême de Jésus. L'imparf. ἔλεγεν, *il disait*, indique clairement l'intention de Luc. Ce sommaire contient : 1. une invitation à la repentance, fondée sur l'imminence du jugement messianique (v. 7-9) ; 2. des directions pratiques spéciales, pour chaque classe d'auditeurs (v. 10-14) ; 3. l'annonce de la prochaine apparition du Messie (v. 15-17).

V. 7-9. « *Il disait donc aux troupes qui sortaient pour être baptisées par lui : Race de vipères, qui vous a suggéré (ce moyen) de vous soustraire à la colère à venir?* 8 *Faites donc des fruits conformes à la repentance, et ne vous mettez pas à dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père. Car je vous dis que de ces pierres-ci Dieu peut susciter des enfants à Abraham.* 9 *Et même, la cognée est déjà mise à la racine des arbres ; tout arbre donc qui ne produit pas de bons fruits, est coupé et jeté au feu.* » — Quelle émotion ne produirait pas aujourd'hui la prédication d'un homme qui, revêtu de l'autorité de la sainteté, proclamerait avec puis-

[1] *Untersuchungen*, p. 24, note.

sance l'avénement prochain du Seigneur et l'imminence du jugement! Telle fut l'apparition de Jean en Israël. — L'expression *qui sortaient* (v. 7) se rapporte à la sortie des endroits habités pour se rendre au désert (comp. VII, 24). Dans Matthieu, c'est à une troupe de pharisiens et de sadducéens qu'est adressée cette allocution. Il s'agit en effet, dans cet évangile, d'un cas spécial, comme le montre l'aor. εἶπεν, *il leur dit*. Mais cela n'empêche nullement que ce ne fût, comme le fait entendre Luc, le thème que Jean développait ordinairement à ses auditeurs. L'apostrophe *race de vipères* fait ressortir à la fois leur méchanceté et leur ruse. Jean compare ces troupes qui viennent à son baptême parce qu'elles y voient la cérémonie qui doit leur assurer l'entrée du royaume messianique, à des pontes successives de serpents sortant tout vivants du ventre de leur mère. Ce terme sévère est opposé au titre d'*enfants d'Abraham,* et paraît même faire allusion à un autre père, celui que Jésus désigne expressément ailleurs (Jean VIII, 37-44). Keim observe avec raison que ce langage figuré de Jean (comp. les images suivantes, *pierres, arbres*) est bien le langage du désert [1]. Ce qui excite si vivement l'indignation du précurseur, c'est de voir des gens qui essaient d'éluder le devoir de la repentance au moyen du signe de la repentance, du baptême accompli comme *opus operatum*. Dans cette ruse, il reconnaît la suggestion d'un conseiller plus habile que le cœur de l'homme. Ὑποδείκνυμι : donner un conseil à l'oreille, suggérer. Le choix de ce terme exclut le sens de Meyer : « Qui vous a rassurés en vous persuadant que votre titre d'enfants d'Abraham vous soustrairait à la colère divine? » — La *colère à venir* est le jugement messianique.

[1] Winer, *Realwörterbuch*, sur Jéricho : « Ce lieu eût pu passer pour un paradis, sans les serpents venimeux qui y habitaient. » — Les arbres, le long du cours du Jourdain.

Les Juifs le faisaient tomber uniquement sur les païens; Jean le fait planer sur la tête des Juifs eux-mêmes.

Le *donc* (v. 8) se rapporte à la nécessité d'une repentance sérieuse, résultant de la question du v. 7. Les *fruits conformes à la repentance* ne sont pas les dispositions chrétiennes découlant de la foi; ce sont ces actes de justice, d'équité, d'humanité, énumérés v. 10-14, dont la pratique consciencieuse achemine l'homme à la foi (Act. X, 35). — Mais Jean craint qu'au moment où leur conscience commencera à se remuer, ils ne la tranquillisent aussitôt, en se rappelant leur qualité d'enfants d'Abraham. Μὴ ἄρξησθε, littéralement : « ne commencez pas..., » c'est-à-dire : « dès que ma voix vous réveille, ne vous mettez pas à dire... » Le μὴ δόξητε, *ne pensez pas*, dans Matthieu, indique une prétention illusoire. Sur l'usage abusif que faisaient les Juifs de ce titre, voir Jean VIII, 33-39; Rom. IV, 1; Jacq. II, 21. C'est à la postérité d'Abraham, sans doute, que sont faites les promesses, mais les ressources de Dieu ne sont pas limitées. Si Israël vient à lui manquer, il peut se créer d'un mot un nouveau peuple. En disant : *de ces pierres-ci*, Jean montre du doigt les pierres du désert ou des bords de la rivière. Cet avertissement est trop solennel pour n'être qu'une supposition en l'air. Jean connaissait les prophéties; il n'ignorait pas que Moïse et Esaïe avaient annoncé le rejet d'Israël et la vocation des païens. C'est par cette perspective menaçante qu'il cherche à stimuler le zèle de ses contemporains. Cette parole contenait en germe tout l'enseignement de saint Paul sur l'opposition entre la postérité charnelle et la postérité spirituelle d'Abraham, développée Rom. IX et Gal. III. Le Deutéronome avait déjà opposé dans le même sens la circoncision de la chair à celle du cœur (XXX, 6).

Les versets 7 et 8 rappelaient à Israël la *sainteté* incor-

ruptible du jugement qui l'attendait; le v. 9 en proclame l'*imminence*. Ἤδη δὲ καί : « et de plus, déjà. » L'image est celle d'un verger rempli d'arbres fruitiers. Une invisible cognée est appliquée au tronc de chaque arbre. Cette image est en relation avec celle des fruits (v. 8). Au premier signal, la cognée s'enfoncera dans les troncs stériles; elle en tranchera même la racine. C'est l'emblème du jugement messianique. Il s'applique à la fois à la catastrophe nationale et à la condamnation individuelle, deux notions qui ne se séparent point encore dans la conscience de Jean. Cette allocution foudroyante acheva d'irriter les chefs, qui avaient bien voulu venir une fois pour l'entendre; dès ce moment ils rompirent toute relation avec Jean et son baptême. Ainsi s'explique la parole (Luc VII, 30) où Jésus déclare que les chefs n'ont point consenti à se faire baptiser. Ce rejet du ministère de Jean par les autorités officielles est également constaté par Matth. XXI, 25 : « *Si nous disons : De Dieu, il nous dira : Pourquoi donc n'y avez-vous pas cru?* » La démarche du Sanhédrin Jean I, 19 et suiv. prouve la même chose.

V. 10-14[1]. Mais, se demandent les foules, qu'est-ce donc que ces fruits de repentance qui doivent accompagner le baptême? Et, saisies par la crainte du jugement, les différentes classes d'auditeurs s'approchent de Jean pour réclamer de lui les directions spéciales, appropriées à leur

[1] V. 10. Presque tous les Mjj. : ποιησωμεν au lieu de ποιησομεν que lit T. R. avec G K U et beaucoup de Mnn. — V. 11. ℵ B C L X quelques Mnn. : ελεγεν au lieu de λεγει. — V. 12. Presque tous les Mjj. : ποιησωμεν au lieu de ποιησομεν que lit T. R. avec G U et beaucoup de Mnn. — V. 13. ℵ* omet ειπεν προς αυτους. — V. 14. C D It$^{aliq.}$: επηρωτησαν au lieu d'επηρωτων. — Presque tous les Mjj. : ποιησωμεν au lieu de ποιησομεν que lisent A G K U et beaucoup de Mnn. — ℵ* H Syr. : μηδενα devant συκοφαντησητε au lieu de μηδε que lit T. R. avec tous les autres documents.

position sociale particulière. C'est, après la prédication, le confessionnal. Ce morceau caractéristique manque dans Matthieu et dans Marc. Où Luc l'a-t-il puisé? A une source orale ou écrite. Mais cette source ne pouvait évidemment se borner aux cinq versets qui vont suivre; elle devait renfermer le récit de tout le ministère de Jean. Luc a donc possédé, sur l'ensemble de ce ministère, un document différent de nos deux autres syn. Ainsi s'expliquent les différences de détail assez marquantes que nous avons observées entre son écrit et celui de Matthieu (*il dit*, au lieu de: *il disait*, v. 7; *ne commencez pas*, au lieu de: *ne vous imaginez pas*, v. 8).

L'imparf. *interrogeaient* signifie que ces questions de conscience se répétaient fréquemment (comp. ἔλεγεν, v. 7). A une question analogue, saint Pierre (Act. II, 37) répondit bien différemment. C'est que le règne de Dieu était venu. Le précurseur se contente de réclamer les œuvres propres à *préparer* ses auditeurs, ces œuvres de justice morale et de bienfaisance humanitaire qui sont conformes à la loi écrite dans le cœur, et qui attestent la sincérité de l'horreur du mal professée dans le baptême et ce sérieux désir du bien que Jésus signale si souvent comme la vraie préparation à la foi (Jean III, 21). L'hypocrisie a beau se livrer aux pratiques de la dévotion; c'est de l'obligation morale fidèlement reconnue et pratiquée que dépend la bénédiction qui conduit l'homme au salut. — Il y a de l'hésitation dans la forme ποιήσωμεν (conjonctif délibératif); le fut. ποιήσομεν indique une décision prise. — V. 13. Πράσσειν: *faire du gain;* sens: pas de surtaxe! — Qui sont les soldats, v. 14? Assurément pas des soldats romains de la garnison de Judée. Peut-être des militaires au service d'Antipas, roi de Galilée; car on venait aussi de cette contrée au baptême de Jean. Ou bien plutôt des hommes de la

gendarmerie, chargée de la police en Judée. Ainsi s'explique naturellement le terme συκοφαντεῖν, qui, après avoir désigné étymologiquement les dénonciateurs de ceux qui exportaient les figues (hors de l'Attique), s'applique en général à ceux qui font l'office de délateur. Διασείειν paraît être en rapport avec le mot latin *concutere,* d'où vient aussi notre terme *concussion.* Ce sont les extorsions injustes des employés. La leçon de ℵ H *Pesch.* μηδένα, ne mérite pas l'honneur que lui a fait Tischendorf de l'admettre dans le texte. — Quand tout le peuple aura ainsi préparé la voie du Seigneur, il sera ce peuple bien disposé dont parlait l'ange à Zacharie (I, 17), et le Seigneur pourra lui apporter le salut (III, 6).

V. 15-17[1]. « *Et comme le peuple était dans l'attente, et que tous se demandaient dans leurs cœurs, à l'égard de Jean, s'il ne serait point le Christ,* 16 *Jean leur répondit à tous, disant : Quant à moi, je vous baptise d'eau; mais il vient, celui qui est plus puissant que moi, dont je ne suis pas digne de délier la courroie de la chaussure; lui, il vous baptisera du Saint-Esprit et de feu.* 17 *Son van est en sa main, et il purifiera son aire; et il amassera le froment dans son grenier; mais il brûlera la paille au feu qui ne s'éteint point.* » — Ce morceau est commun aux trois syn. Mais le préambule, v. 15, est propre à Luc. C'est un tableau court et frappant de la fermentation générale et de la vive attente excitées par le ministère de Jean. Le ἅπασιν du T. R. renferme l'idée d'un rassemblement solennel; mais cette scène n'est point la même que celle de Jean I, 19 et suiv., qui n'eut lieu qu'après le baptême de Jésus. Dans sa

[1] V. 16. ℵBL: πασιν au lieu de απασιν. — V. 17. ℵ*Bae Héracléon : διακαθαραι au lieu de και διακαθαριει que lit T. R avec tous les autres Mjj. et tous les Mnn. — ℵ*Be: συναγαγειν au lieu de συναξει que lisent tous les autres.

réponse, Jean déclare deux choses : la première, qu'il n'est pas le Messie ; la seconde, que le Messie le suit de près. L'art. ὁ, devant ἰσχυρότερος, désigne ce personnage comme attendu. — Délier les sandales du maître, quand il rentrait (Luc et Marc), ou bien les lui *apporter* (βαστάσαι Matth.), quand il se disposait à sortir, était l'office d'esclaves d'ordre tout à fait inférieur. Marc en fait ressortir dramatiquement la bassesse : κύψας λῦσαι, délier *en se baissant*. Chaque évangéliste a ainsi sa nuance. Si l'un d'eux copiait l'autre, ces changements à la fois insignifiants et volontaires seraient puérils. — Ἱκανός peut s'appliquer, soit à la capacité physique ou intellectuelle, soit à la dignité morale. Il est pris ici dans le second sens. — Le pronom αὐτός relève fortement la personnalité du Messie. La préposition ἐν, qui n'avait pas été employée devant ὕδατι, est ajoutée devant πνεύματι ; l'Esprit ne peut être traité en simple moyen. On baptise avec l'eau, mais non avec l'Esprit. — Si au pardon accordé dans le baptême d'eau ne succédait pas le baptême d'Esprit, le péché reprendrait bientôt le dessus, et le pardon ne tarderait pas à être annulé (Matth. XVIII, 23-25). Mais que le baptême d'Esprit s'ajoute au baptême d'eau, le pardon est affermi par le renouvellement du cœur et de la vie. — Les exégètes modernes appliquent presque tous le terme de *feu* à l'ardeur consumante du jugement, d'après le v. 17 : *le feu qui ne s'éteint point*. Mais, s'il y avait une opposition si marquée entre les deux expressions *Esprit* et *feu*, la préposition ἐν devrait être répétée devant la seconde. Il ne peut donc y avoir entre ces deux termes qu'une différence de nuance. L'*Esprit* et le *feu* désignent l'un et l'autre le même principe divin, mais dans deux relations différentes avec la nature humaine : le premier, en tant que s'emparant, dans l'homme naturel, de tout ce qui est apte à entrer dans le royaume de Dieu, et le consacrant à ce but ;

le second — l'image du *feu* est amenée par l'opposition avec l'eau du baptême — en tant que consumant tout ce qui, dans la vieille nature, ne peut convenir au royaume divin et doit définitivement périr. L'Esprit, sous ce second rapport, est bien le principe d'un jugement, mais d'un jugement tout intérieur. C'est le feu dont celui du jour de la Pentecôte fut le symbole. Quant au *feu* du v. 17, il est expressément opposé à celui du v. 16, par l'épithète ἄσβεστον, *qui ne s'éteint point*. Celui qui refuse d'être baptisé du feu de la sainteté, sera livré au feu de la colère. Comp. une transition semblable, mais en sens inverse, Marc IX, 48. 49. — Jean avait dit : *vous baptisera* (v. 16). Ce *vous,* ne s'appliquant qu'aux pénitents, renfermait l'idée d'un triage au sein même du peuple. C'est ce triage que décrit le v. 17. L'*aire,* chez les anciens, était une place découverte, où le blé, étendu sur un sol durci, était foulé par des bœufs, attelés quelquefois à un traîneau. La paille se brûlait sur place ; le froment était ramassé dans le grenier. Ce grenier, dans la pensée de Jean, représente le royaume messianique. Dans le fait, ce sera l'Eglise, première apparition historique de ce royaume, et dans laquelle tout l'Israël fidèle sera recueilli. La présomption juive faisait passer la ligne de démarcation qui sépare les élus des damnés, entre Israël et les Gentils ; Jean la fait passer *au travers* de la théocratie elle-même, dont l'aire est le symbole. C'est là la portée du διά dans διακαθαριεῖ. Jésus parle exactement dans le même sens Jean III, 18 et suiv. Le jugement de la nation et celui des individus sont confondus ici, comme v. 9 ; derrière le châtiment national, la ruine de Jérusalem et la dispersion du peuple, se dresse à l'arrière-plan le jugement des individus, dans une autre économie. Les leçons διακαθᾶραι et συναγαγεῖν : *pour purifier, pour amasser,* ne peuvent être admises. Elles donnent à cette parole si vive quelque chose de traî-

nant ; elles ne sont pas suffisamment appuyées par l'autorité de ℵ B et de deux documents de l'*Itala ;* enfin, le futur καταϰαύσει, qui doit faire opposition à un futur précédent (δέ), arrive trop brusquement. — Le pronom αὐτοῦ, deux fois répété v. 17 (*son* aire, *son* grenier), ne permet pas de douter de la dignité divine que Jean attribuait au Messie. La théocratie appartient à Jéhovah. Comp. l'expression : *son* temple, Malach. III, 1.

4° V. 18-20 [1]. — Nous retrouvons ici un de ces coups d'œil généraux tels que I, 66. 80 ; II, 40. 52. Pour la troisième fois le sort du précurseur devient le prélude de celui du Sauveur. L'expression : *beaucoup d'autres choses* (v. 18), confirme ce qu'indiquait déjà l'imparf. *il disait* (v. 7), c'est que Luc n'a voulu nous donner que le sommaire des prédications de Jean. Le terme *il évangélisait* (traduction littérale) se rapporte à l'élément des promesses messianiques que renfermaient ses discours (v. 16 et 17), et la vraie traduction de ce v. me paraît être celle-ci : « *Tout en adressant au peuple ces exhortations et beaucoup d'autres, il lui annonçait la bonne nouvelle.* » — V. 19. Hérode Antipas, souverain de la Galilée, est le personnage dont il a été parlé au v. 1. Le mot Φιλίππου, rejeté par d'importantes autorités, est probablement une glose tirée de Matthieu. Le premier mari d'Hérodias s'appelait Hérode. Il n'a pas d'autre nom dans Josèphe. Il vivait en simple particulier à Jérusalem. Mais il portait peut-être aussi le surnom de Philippe, pour le distinguer d'Hérode Antipas. Le frère d'Antipas qui s'appelait proprement Philippe, est le tétrarque d'Ituriée (III, 1). — L'ambitieuse Hérodias avait

[1] V. 19. Le T. R., avec A C K X Π beaucoup de Mnn. Syr., ajoute, devant του αδελφου, Φιλιππου qu'omettent 16 Mjj. 120 Mnn. It. Vg. (tiré de Matthieu). — V. 20. ℵ* B D X It$^{aliq.}$ omettent ϰαι devant προσεθηϰε.

abandonné son mari pour épouser Antipas. qui, pour l'amour d'elle, renvoya sa première femme, fille du roi d'Arabie Arétas; ce qui lui attira une guerre malheureuse.

L'expression de Luc trahit une indignation concentrée. Pour rendre l'énergie du ἐπὶ πᾶσιν, il faut dire : *mit le comble à* . . . La forme de la phrase προσέθηκε καὶ κατέκλεισε repose sur un hébraïsme connu, et prouve que le récit de Luc provient d'un document araméen. Ce passage démontre de nouveau que Luc suit une source particulière; il se sépare en effet des deux autres syn. en mentionnant ici l'emprisonnement de Jean-Baptiste, au lieu de placer ce fait plus tard, comme Matthieu et Marc, et d'en faire l'occasion du retour de Jésus en Galilée après son baptême (Matth. IV, 12; Marc I, 14). Par là il échappe à l'erreur chronologique commise par les deux autres syn. et rectifiée par Jean (III, 24). Cette notice est interjetée ici par anticipation, comme les notices analogues I, 66 b et 80 b. Elle est destinée à expliquer la fin subite du ministère de Jean et sert de pierre d'attente, en vue du récit VII, 18 où Jean envoie *de sa prison* deux de ses disciples à Jésus.

Le *fait* du ministère de Jean-Baptiste est garanti par le récit de Josèphe. Cet historien en parle assez longuement à l'occasion du mariage d'Hérode Antipas avec Hérodias. Après avoir rapporté la défaite de l'armée d'Hérode par Arétas, père de sa première femme, Josèphe (*Antiq.* XVIII, 5, 1-2) continue ainsi: « Ce désastre fut attribué par plusieurs d'entre les Juifs à la colère de Dieu, qui frappait Hérode pour le meurtre de Jean, surnommé le Baptiste; car Hérode avait fait mourir cet homme de bien, qui exhortait les Juifs à s'exercer à la vertu et qui leur recommandait de venir au baptême, tout en pratiquant la justice les uns envers les autres et la piété envers Dieu; car leur baptême serait agréable à Dieu s'ils l'employaient non pour se justifier de quelque péché commis, mais afin d'acquérir la pureté du corps après que l'âme aurait été auparavant purifiée par la justice. Et comme une grande multitude de gens venaient à lui, exaltés au plus haut degré par

ses discours, Hérode, craignant qu'il n'usât de son influence pour les pousser à quelque révolte, — car il savait bien qu'ils feraient tout ce qu'il leur conseillerait, — crut que le meilleur parti à prendre était de le faire mourir avant qu'il en vînt à tenter quelque chose. Il le fit donc jeter dans les fers et conduire au château de Machéronte, et là il le fit mourir. Les Juifs donc étaient persuadés que son armée avait été détruite en punition de ce meurtre, Dieu étant irrité contre Hérode. » Ce rapport, tout à fait indépendant de celui de l'évangéliste, le confirme sur tous les points essentiels: l'apparition extraordinaire de ce personnage remarquable par sa sainteté; le rite du baptême introduit par lui; son surnom de *Baptiste;* la polémique de Jean contre l'emploi du baptême comme simple *opus operatum;* ses exhortations énergiques; l'effervescense générale; l'emprisonnement et le meurtre de Jean; et de plus, le mariage criminel d'Hérode, raconté dans ce qui précède. A côté de ces points essentiels, communs aux deux récits, il y a quelques différences secondaires: 1° Josèphe ne parle point de l'élément *messianique* dans la prédication de Jean-Baptiste. Mais il n'y a là rien qui doive nous surprendre. Ce silence provient de la même cause que celui qu'il observe à l'égard de la personne de Jésus. Lui, qui se permettait d'appliquer les prophéties messianiques à Vespasien, comment n'aurait-il pas cherché à éluder tout ce qui, dans l'histoire contemporaine, se rapportait au précurseur, *comme tel*, et à Jésus? Weizsäcker remarque avec raison que le récit de Josèphe, bien loin d'infirmer celui de Luc sur ce point, le confirme. Car il est évident que, sans sa relation avec l'attente messianique, le baptême de Jean n'eût point produit cette émotion universelle qui excita les craintes d'Hérode et que constate le récit de Josèphe. — 2° La cause déterminante de l'emprisonnement de Jean-Baptiste fut, d'après Luc, le ressentiment d'Hérode au sujet des reproches de Jean, tandis que, d'après Josèphe, ce crime aurait été commandé par la crainte d'un soulèvement *politique*. Mais il est aisé de comprendre que la cause indiquée par Luc ne pouvait être publiquement avouée et qu'elle resta ignorée dans les cercles politiques où Josèphe puisait ses inspirations. Hérode et ses conseillers mirent en avant, comme cela arrive en pareil cas, la raison d'Etat. Les révoltes précédentes, celles qui suivirent immédiatement la mort d'Hérode, et celle que provoqua Judas le Gaulonite, ne justifiaient que trop les craintes que l'on affectait d'éprouver. —

En tout cas, si, en raison de cet accord général, on voulait admettre que l'un des deux historiens a employé le récit de l'autre, ce n'est pas Luc qu'il faudrait envisager comme le copiste. Car les formes araméennes de son récit indiquent une source indépendante de celui de Josèphe.

L'*origine supérieure* de ce ministère de Jean ressort des deux traits suivants, inexplicables au point de vue purement naturel : 1° sa relation hautement annoncée avec l'apparition imminente du Messie; 2° l'abdication immédiate de Jean, alors au faîte de sa popularité, en faveur du pauvre Galiléen encore inconnu de tous. — Quant à l'*originalité* du baptême de Jean, on l'a contestée en alléguant les lustrations usitées dans les religions orientales, dans le judaisme lui-même, et particulièrement chez les Esséniens. Mais cette originalité résidait moins dans la forme extérieure du rite, que 1. dans son application au peuple tout entier, ainsi déclaré souillé et mis au rang des païens, et 2. dans le rapport de préparation établi par le précurseur entre cet imparfait baptême et le baptême définitif qu'allait apporter le Messie.

Nous croyons utile de donner ici un exemple de la manière dont Holtzmann essaie d'expliquer la composition de nos évangiles :

1. V. 1-6 sont empruntés à la source A (le Marc primitif); Luc retranche seulement les détails sur la vie ascétique de Jean-Baptiste, parce qu'il se propose de développer davantage les discours; il *compense* cette omission, en ajoutant les déterminations chronologiques (v. 1 et 2), et en prolongeant la citation des LXX (v. 5 et 6)! — 2. V. 7-9 sont aussi tirés de A, tout comme les versets parallèles dans Matthieu; ils ont été retranchés par l'auteur de notre Marc canonique, qui s'est proposé d'abréger les discours. — 3. V. 10-14 sont tirés d'une source particulière, propre à Luc. — Cette source ne renfermait donc que ces quatre versets, puisque Luc a puisé ailleurs tout le reste? — 4. V. 15-17 sont composés: *a)* d'un tableau de l'invention de Luc (v. 15); *b)* d'un emprunt à A, v. 16. 17. — 5. V. 18-20 ont été rédigés sur le fondement d'un morceau de A, qui se retrouve Marc VI, 17-29, et dont Luc croit devoir intercaler ici le sommaire. — Ne retombons-nous pas ainsi dans ce procédé de fabrication, que Schleiermacher avait si bien persiflé dans son écrit sur la composition de Luc, à l'occasion de l'hypothèse d'Eichhorn, et que l'on croyait disparu de la critique pour toujours?

SECOND RÉCIT

III, 21-22.

Le baptême de Jésus.

La relation entre Jean et Jésus, telle que la retrace saint Luc, ressemble à celle de deux astres qui se suivraient à petite distance, passant tous deux par une série d'accidents semblables. L'annonce de l'apparition de l'un succède de près à celle de l'apparition de l'autre. Il en est de même des deux naissances. Ce rapport se répète entre les commencements des deux ministères, et enfin entre les catastrophes qui terminent ces deux vies. Et pourtant il n'y a eu entre ces deux hommes, dans tout le cours de leur carrière, qu'une seule rencontre personnelle, celle du baptême de Jésus. Après ce moment, dans lequel l'un des astres a traversé rapidement l'orbite de l'autre, ils se sont séparés pour suivre chacun la voie qui lui était tracée. C'est ce moment de leur contact immédiat que l'évangéliste va décrire.

V. 21 et 22 [1]. — Ce récit du baptême fait suite, non à v. 18. 19 (l'emprisonnement de Jean), qui sont une anticipation, mais au morceau v. 15-17, qui a décrit l'attente du peuple et rapporté la prophétie messianique de Jean. — L'expression ἅπαντα τὸν λαόν, *la nation tout entière*, v. 21, rappelle l'affluence et l'émotion populaires décrites au v. 15. Mais il est évident que Meyer s'égare en voyant dans ces mots : « Comme la nation tout entière se faisait baptiser, » la preuve que toute cette foule assistait au baptême

[1] V. 22. ℵBDL : ως au lieu de ωσει. — ℵBDLIt^{plerique} omettent λεγουσαν. — DIt$^{aliq.}$ Justin et quelques autres Pères lisent : υιος μου ει συ, εγω σημερον γεγεννηκα σε, εν σοι, etc.

de Jésus. Le terme *la nation tout entière* serait, dans ce sens, une singulière exagération. Luc veut simplement signaler la simultanéité générale qui a existé entre ce mouvement national et le baptême de Jésus; et l'expression qu'il emploie n'empêche nullement de penser que Jésus se trouvait seul ou presque seul avec le précurseur, quand celui-ci le baptisa. Il est même très-probable qu'il aura choisi un moment où la chose pouvait avoir lieu de la sorte. Mais la tournure ἐν τῷ βαπτισθῆναι exprime plus que la simultanéité des deux faits; elle les met en relation morale l'un avec l'autre. En se faisant baptiser, Jésus se livre au mouvement qui entraîne en ce moment *le peuple entier* vers son Dieu. En agir autrement, ne serait-ce pas en effet rompre le lien de solidarité qu'il a contracté avec Israël par la circoncision, avec toute l'humanité par l'incarnation? Bien loin de se relâcher, ce lien doit se resserrer plus étroitement, jusqu'à envelopper enfin celui qui l'a formé, dans la pleine communion de notre condamnation et de notre mort. Cette relation entre le baptême national et celui de Jésus explique aussi la singulière tournure dont se sert Luc pour mentionner le fait du baptême. Cet acte, qui semblait devoir être le centre du récit, est indiqué au moyen d'un simple participe et sous forme de circonstanciel : « Comme toute la nation se faisait baptiser, Jésus *s'étant aussi fait baptiser*, et priant . . . » Le baptême national supposé, paraît vouloir dire Luc, celui de Jésus s'entend de lui-même. Il est la conséquence morale du premier. Cette tournure n'est pas sans importance pour l'explication du fait qui nous occupe. — Luc ajoute ici un détail qui lui est propre et qui sert à mettre dans leur vrai jour les phénomènes miraculeux qui vont suivre. Au moment où Jésus baptisé allait sortir de l'eau, il était en prière. Les manifestations extraordinaires qui vont être racontées, de-

viennent ainsi la réponse de Dieu à la prière de Jésus, organe du soupir du peuple et de celui de l'humanité. La terre a soif de la pluie du ciel. L'Esprit descendra sur celui qui a su le demander efficacément; et c'est lui qui aura charge de le répandre sur tous les autres. Si, plus tard, nous l'entendrons dire (XI, 9): « *Demandez et on vous donnera; cherchez et vous trouverez; heurtez et on vous ouvrira;* » nous saurons à quelle expérience personnelle il a puisé ce précepte: au Jourdain, lui, le premier, il a demandé et reçu, cherché et trouvé, heurté et il lui a été ouvert.

La manifestation céleste. — Luc place ces faits miraculeux dans le domaine de la réalité objective: *le ciel s'ouvrit, l'Esprit descendit.* Marc en fait une intuition personnelle de Jésus: *Et sortant de l'eau, il vit les cieux se fendre et l'Esprit descendre* (I, 10). Matthieu, comme Marc. Car c'est tout à fait à tort que Bleek prétend que cet évangéliste fait du tout une vision de Jean-Baptiste [1]. Le texte ne permet pas de donner aux deux verbes: *il monta* et *il vit,* qui se suivent de si près (Matth. III, 16), deux sujets différents. Bleek allègue le récit du quatrième évangile, où le précurseur ne parle également que de ce qu'il a *vu lui-même.* Mais cela est naturel; car il s'agit pour lui dans ce passage, non de raconter le fait, mais simplement de justifier le témoignage qu'il vient d'en rendre. Dans ce but, il ne doit parler que de ce qu'il a vu *lui-même.* Il ne résulte de là absolument rien sur le fait en soi et sur le rapport de ce fait à Jésus, l'autre témoin. En général, la scène du baptême reste en dehors de l'horizon du quatrième évangile, qui prend son point de départ six semaines après que ce fait avait eu lieu. Keim n'est pas mieux fondé à affirmer

[1] Comme l'admet aussi M. de Pressensé, *Vie de Jésus*, p. 303.

qu'il y a sur ce point contradiction entre le récit des syn., qui attribue aux phénomènes miraculeux une réalité extérieure, et celui de Jean, qui en fait une simple vision du précurseur, et qui même, selon lui, exclut la réalité du baptême [1]. Le vrai rapport entre les récits est celui-ci : D'après le quatrième évangile, *Jean* a vu ; d'après le premier et le second, *Jésus* a vu. Or, comme deux personnes peuvent difficilement être hallucinées simultanément et de la même manière, cette double aperception suppose une réalité, et c'est cette réalité qu'affirme Luc : « *Et il arriva que. . .* »

La manifestation divine comprend trois faits internes et trois phénomènes sensibles correspondants. Les trois premiers sont la communication divine elle-même ; les trois derniers sont la manifestation à la conscience de Jésus et à celle de Jean de cette communication. Jésus était vrai homme, c'est-à-dire à la fois corps et âme ; pour le saisir tout entier, Dieu devait donc parler à la fois au sens externe et au sens interne. Quant à Jean, il est associé, comme témoin officiel du fait spirituel, à l'aperception sensible qui accompagne pour Jésus cette communication d'en-haut. — Le premier phénomène est *l'ouverture du ciel*. Tandis que Jésus prie, les yeux fixés en-haut, la voûte céleste se déchire à ses regards, et son œil plonge dans le séjour de l'éternelle lumière. Le fait spirituel auquel ce phénomène sensible sert d'enveloppe, est l'intelligence parfaite, accordée à Jésus, du plan de Dieu dans l'œuvre du salut. Le trésor de la sagesse divine lui est ouvert, et il y pourra désormais puiser à chaque heure la lumière particulière qui lui sera nécessaire. Le sens de ce premier phénomène est donc : *la révélation parfaite*. — Du sein de cette profondeur céleste

[1] *Gesch. Jesu*, t. I, p. 535.

qui s'est ouverte à son regard, Jésus voit descendre une *apparition lumineuse,* ayant la forme d'une colombe. Cet emblème est emprunté à un symbolisme naturel. L'incubation féconde et persévérante de la colombe est un admirable type de l'action vivifiante par laquelle l'Esprit saint fait éclore dans l'âme humaine les germes d'une vie nouvelle. C'est ainsi que le monde nouveau déposé en puissance dans l'âme de Jésus va se déployer au dehors sous l'influence de ce principe créateur (Gen. I, 2). Par la forme organique que revêt le rayon lumineux, le Saint-Esprit est présenté ici dans son absolue totalité. A la Pentecôte, l'Esprit saint apparaît sous la forme de langues de feu *divisées* (διαμεριζόμεναι), emblèmes des dons spéciaux, des χαρίσματα individuels, répartis entre les disciples. Mais, dans le baptême de Jésus, ce n'est pas une portion seulement, c'est la plénitude du Saint-Esprit qui est donnée. Cette idée ne pouvait être exprimée que par un symbole tiré de la vie organique. Jean-Baptiste a compris cet emblème : « Le Père, dit-il (Jean III, 34), ne lui donne pas l'Esprit *par mesure.* » La vibration du rayon lumineux sur la tête de Jésus, semblable au battement d'ailes de la colombe, désigne la *permanence* du don. « J'ai vu, dit Jean-Baptiste (Jean I, 32), l'Esprit descendant comme une colombe, et *il demeurait sur lui.* » Ce phénomène lumineux représente donc une inspiration qui n'est ni partielle comme celle des fidèles, ni intermittente comme celle des prophètes : l'*inspiration parfaite.* — Le troisième phénomène, celui de la *voix divine,* représente une communication plus intime et plus personnelle encore. Rien qui soit une émanation plus directe de la vie personnelle, que la parole, que la voix. La voix de Dieu retentit à l'oreille et dans le cœur de Jésus et l'initie à ce qu'il est pour Dieu — l'être le plus tendrement aimé, aimé comme l'est de son père un fils unique —

et par conséquent à ce qu'il est appelé à être pour le monde — l'organe de l'amour divin envers les hommes, celui qui a pour mission d'élever ses frères à la dignité de fils. — D'après Luc, et probablement aussi d'après Marc (conformément à la leçon actuellement reçue par Tischendorf), la déclaration divine est adressée *à* Jésus : « *Tu es* mon fils... ; *en toi* j'ai mis... » Dans Matthieu, elle a la forme d'un témoignage adressé à un tiers touchant Jésus : « *C'est ici* mon fils... *en qui*... » La première forme est celle sous laquelle Dieu a parlé à Jésus ; la seconde, celle sous laquelle Jean est devenu conscient de la manifestation divine. Cette différence atteste celle des sources auxquelles sont puisés les deux récits et l'indépendance réciproque des écrits dans lesquels ils nous ont été conservés. Quel écrivain se fût permis de changer volontairement la teneur d'une parole qu'il attribuait à Dieu même ? — Le pronom σύ, *toi*, ainsi que l'attribut ἀγαπητός, avec l'article : *le bien-aimé*, impriment à cette relation filiale un caractère tout à fait *unique*. Comp. X, 22. Dès cette heure Jésus a dû se sentir l'objet suprême de l'amour du Dieu infini. L'ineffable béatitude dont a dû le remplir une telle assurance a été la source du témoignage qu'il s'est rendu, non pour sa gloire propre, mais pour révéler au monde l'amour dont Dieu aime ceux auxquels il fait un tel don. C'est ici la date de la naissance de cette conscience unique que Jésus a eue de Dieu, *son Père ;* c'est le lever de ce radieux soleil qui dès ce moment a illuminé sa vie et depuis la Pentecôte s'est levé sur l'humanité. Comme, par l'intermédiaire de sa Parole et de son Esprit, Dieu communique aux croyants, quand l'heure a sonné, la certitude de leur adoption, ainsi répondant *intérieurement* et *extérieurement* à la prière de Jésus, il l'élève dans sa conscience d'homme au sentiment de sa dignité de Fils unique. C'est en vertu de cette révélation

à laquelle Jean a été associé qu'il a dit plus tard : « Le Père *aime le Fils,* et il a remis *toutes choses* entre ses mains » (Jean III, 25). L'absence du titre de *Christ* dans l'allocution divine est remarquable. On voit que le point saillant, dans le développement de la conscience de Jésus, n'a pas été le sentiment de sa dignité messianique, mais celui de sa relation intime et personnelle avec Dieu (comp. déjà II, 49) et de son origine divine ; de là seulement est résultée pour lui la conviction de sa charge messianique. Le fait religieux a précédé ; le rôle officiel n'en a été que le corollaire. M. Renan a renversé ce rapport ; et c'est la faute capitale de son ouvrage. — La citation des paroles du Ps. II : « *Je t'ai engendré aujourd'hui,* » que Justin introduit dans l'allocution divine, n'est appuyée que par D et quelques Mss. de l'*Itala*. Elle contraste avec la simplicité du récit. Dieu ne se cite pas ainsi textuellement lui-même ! Le *Cantabrigiensis* fourmille de pareilles interpolations qui n'ont pas la moindre valeur critique. On comprend aisément que cette citation, ajoutée de bonne heure comme glose marginale, ait pénétré dans le texte de quelques documents ; mais on expliquerait difficilement qu'elle eût été supprimée dans un si grand nombre d'autres, si elle eût fait primitivement partie du texte. Justin présente d'ailleurs, précisément dans le récit du baptême, plusieurs suppléments apocryphes.

Par la révélation parfaite, Jésus contemple le plan de Dieu. L'inspiration parfaite lui communique la force de le réaliser. De la conscience de sa dignité de Fils résulte chez lui la certitude d'être l'envoyé suprême de Dieu, appelé à se charger de cette tâche. C'étaient bien là les conditions positives de son ministère.

LE BAPTÊME DE JÉSUS

Nous examinerons : 1° Le baptême en lui-même ; 2° Les circonstances merveilleuses qui l'ont accompagné ; 3° Les différentes narrations de ce fait.

1° *Le sens du baptême.* — Ici se présentent deux questions, assez étroitement liées : Qu'a *voulu* Jésus en se faisant baptiser? Que s'est-il *passé* chez lui dans cet acte?

A la première question, Strauss répond résolûment : Le baptême a été, de la part de Jésus, un aveu de souillure et le moyen d'obtenir le pardon divin. Cette explication est en contradiction avec tous les énoncés de Jésus sur sa personne. Si un trait caractérise cette vie et la distingue profondément de toutes les autres, c'est l'absence de tout remords et de tout besoin de pardon personnel. — D'après Schleiermacher, Jésus a voulu confirmer la prédication de Jean et obtenir de lui la consécration de son ministère messianique. Mais il n'existait aucune relation, indiquée d'avance et connue du peuple, entre le baptême d'eau et la fonction de Messie ; et le baptême, généralement compris comme confession de souillure, devait plutôt paraître incompatible avec cette suprême dignité théocratique. — Weizsäcker, Keim et d'autres y voient un engagement personnel de Jésus à se consacrer au service de la sainteté. C'est l'opinion précédente, dont on a retranché la notion messianique, parce qu'on craint d'attribuer à Jésus, déjà alors, une pensée arrêtée sur sa dignité de Messie. Il est certain que le baptême était, de la part de celui qui s'y soumettait, un vœu de pureté morale. Mais la forme du rite implique non seulement la notion d'un progrès dans la sainteté, mais encore celle d'une souillure réelle enlevée ; ce qui est incompatible avec l'idée que se font ces auteurs eux-mêmes de la personne de Jésus. — Lange voit dans cet acte l'indice d'une participation, non coupable, de Jésus à la souillure collective de l'humanité, en vertu de la solidarité de la race, et l'engagement volontaire de se dévouer à la mort pour le salut du monde. Cette idée renferme un fonds de vérité, que nous formulerons ainsi : En se présentant au baptême, Jésus a dû faire, comme tous les autres, son ἐξομολόγησις, sa confession de péchés[1]. De quels

[1] Matthieu (III, 6) et Marc (I, 7) : « Et ils étaient baptisés par lui dans le Jourdain, *confessant leurs péchés.* »

péchés, sinon de ceux de son peuple et du monde en général? Il en a mis sous les regards de Jean le tableau saisissant, non avec hauteur et dédain, comme faisaient les Juifs des péchés des païens ou les pharisiens de ceux des péagers, mais avec l'accent humble et compatissant d'un Esaïe (ch. LXIII), d'un Daniel (ch. IX), d'un Néhémie (ch. IX), lorsqu'ils confessaient les misères de leur peuple, et comme si ce fardeau eût été le sien propre. En descendant dans l'eau après un tel acte de communion avec notre misère, il n'a pu le faire qu'avec l'intention de se dévouer tout entier pour mettre un terme à ce règne du péché. Mais il ne s'est pas borné à faire un vœu. Il *a prié*, nous dit le texte; il a réclamé de Dieu tout ce qui lui était nécessaire pour s'acquitter de cette grande tâche : *ôter le péché du monde*. Il a demandé la sagesse, la force spirituelle, particulièrement la solution du mystère que des récits de famille, les Ecritures, sa sainteté créaient autour de sa personne. On comprend qu'après l'avoir entendu *confesser* et *prier* ainsi, Jean ai dit: « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. » C'est là ce qu'a fait Jésus en *allant* au baptême.

Que s'est-il passé en lui dans cet acte? Rien du tout, selon Schleiermacher. Il se savait le Messie et, en vertu de son développement antérieur, il possédait déjà tout ce qu'il fallait pour l'être en effet. Jean, son précurseur, a seulement été mis au fait de sa vocation et rendu capable de la proclamer. Weizsäcker, Keim et d'autres admettent quelque chose de plus : Jésus est devenu, à cette heure, conscient de sa mission rédemptrice. C'est au bord du Jourdain que la grande décision a été prise, que Jésus s'est senti à la fois l'homme de Dieu et l'homme de son temps, que Jean s'est tacitement associé à ce vœu solennel, et que le : « Dieu le veut, » a retenti dans ces deux âmes d'élite[1]. Enfin Gess et plusieurs autres pensent devoir admettre de plus une communication de la force d'en-haut, le don du Saint-Esprit, mais uniquement comme *esprit de ministère*, en vue de la charge qu'il allait remplir. Ces idées, quoique justes, sont insuffisantes. Les textes sont clairs. Si Jésus a été révélé à Jean, c'est qu'il l'a été lui-même à lui-même; et cette révélation n'a pas eu lieu sans être accompagnée d'un don nouveau. Ce don ne pouvait se rapporter à sa charge seulement; car, dans une existence comme la sienne, où tout était *esprit et vie*, on

[1] Voir les belles pages de Keim, *Gesch. Jesu*, t. I, p. 543–549.

ne saurait séparer mécaniquement la charge et la vie. L'office, dans son exercice, est l'émanation de la vie, et, en quelque sorte, l'atmosphère de la personne elle-même. Le commencement de la charge doit donc coïncider avec un progrès dans le développement de la vie personnelle. La faculté de donner ne suppose-t-elle pas qu'on possède autrement qu'on ne possédait lorsqu'on ne donnait pas encore? Aussi nos documents, prenant, plus que nos plus hardis théologiens, l'humanité de Jésus au sérieux, franchissent-ils les limites qui les arrêtent. Selon eux, Jésus a réellement reçu, non sans doute comme l'enseignait Cérinthe, outrepassant la vérité, la visite d'un Christ céleste qui serait venu s'unir à lui pour un temps, mais *le Saint-Esprit*, dans toute la force du terme, par lequel Jésus est devenu l'Oint du Seigneur, le *Christ*, l'homme parfait, le second Adam, capable d'engendrer une nouvelle humanité spirituelle. Cet Esprit n'a plus seulement agi *sur* lui, sur sa volonté, comme il l'avait fait dès le commencement; il est devenu sa propre nature, sa vie personnelle; aussi n'est-il jamais parlé de l'action du Saint-Esprit sur Jésus, pendant le cours de son ministère. Jésus est plus et mieux qu'inspiré. Par l'Esprit, dont la vie est devenue sa vie, Dieu est en lui et lui en Dieu. Pour qu'il soit complètement glorifié comme homme, il ne restera plus qu'une chose : c'est que son existence terrestre soit transformée en l'état divin. C'est cette transformation dont la transfiguration est le prélude. Le baptême est donc, dans le développement de Jésus, le point intermédiaire entre la naissance miraculeuse et l'ascension.

Mais on élève des *objections* contre cette notion biblique du baptême de Jésus.

Keim prétend que Jésus, possédant déjà l'Esprit en raison de l'influence divine qui a sanctifié sa naissance, n'a pu le recevoir dans son baptême. Mais ignorerait-il que s'il y a un acte libre dans la vie humaine, c'est l'acquisition de l'Esprit? L'Esprit est quelque chose de trop intime pour s'imposer. Pour le recevoir, il faut l'avoir voulu, et demandé soi-même; et pour le vouloir et le demander, il faut le connaître en quelque manière. Jésus déclare (Jean XIV, 17) « que le monde ne saurait recevoir le Saint-Esprit, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas. » La possession de l'Esprit ne peut donc être le *point de départ* de la vie morale; elle ne peut être que le terme d'un développement plus ou moins long de la vie psychique. L'âme humaine a été créée comme la

fiancée de l'Esprit; pour que l'hymen se consomme, il faut qu'elle ait contemplé son époux céleste, qu'elle ait appris à l'aimer et qu'elle l'accepte librement. Cet état d'énergique et active réceptivité, condition de toute Pentecôte, était celui de Jésus à son baptême. C'était le fruit de ce développement précédent absolument pur, dont la *possibilité* seule avait été posée par l'intervention de l'Esprit saint dans le fait de sa naissance (p. 115-116).

On dit encore : c'est diminuer la grandeur morale de Jésus, que de substituer une illumination soudaine et magique, comme celle du baptême, à cette acquisition libre de l'Esprit, à cette découverte et à cette conquête spontanées de soi-même, dues uniquement au travail personnel. — Mais, quand Dieu donne à une âme la certitude intérieure de son adoption et lui révèle, comme à Jésus au baptême, l'amour qu'il a pour elle, ce don exclut-il chez elle un travail antérieur, des luttes morales, des angoisses souvent voisines du désespoir? Non; bien loin que la grâce exclue le travail humain préparatoire, elle resterait stérile sans lui, tout comme le travail humain aboutirait à néant sans le don divin. Tout pédagogue a observé dans le développement des enfants des points saillants, des nœuds, en quelque sorte, auxquels aboutit la croissance passée et d'où date une ère toute nouvelle. Il n'y a donc rien que de conforme aux lois de la psychologie dans ce saut si brusque, en apparence, que forme dans la vie de Jésus la scène de son baptême.

2° *Les circonstances miraculeuses.* — Keim les nie absolument. Tout, dans le baptême, se réduit, selon lui, à la décision héroïque prise par Jésus de se charger du rôle de Sauveur du monde. Il allègue : 1. Les différences multiples entre les récits, particulièrement entre celui de Jean et ceux des syn. Cette objection repose sur des malentendus (voir plus haut). — 2. Le caractère légendaire des prodiges rapportés. Mais, de deux choses l'une : ou bien nos récits du baptême sont la rédaction de l'évangélisation primitive, mise en circulation par les apôtres (I, 2) et répétée pendant de longues années sous leurs yeux ; comment renfermeraient-ils des éléments décidément faux? Ou bien ces récits sont des légendes d'invention postérieure; d'où vient, dans ce cas, la conformité presque littérale qu'ils ont entr'eux, ce type ferme et arrêté qu'ils présentent dans leur teneur? — 3. Les luttes intérieures de Jésus et les doutes de Jean-Baptiste, que mentionne l'histoire subséquente,

ne se concilient pas avec cette révélation surnaturelle que tous deux devraient avoir reçue au moment du baptême. Mais il est impossible de citer, dans le ministère de Jésus, une seule lutte qui ait pour objet la réalité de sa mission ; il faut torturer le sens de l'entretien de Césarée de Philippe (voir à IX, 18 et suiv.) et celui de la prière de Gethsémané, pour donner à ces faits une pareille portée. Et quant au doute de Jean-Baptiste, il ne portait certainement pas sur l'*origine* de la mission de Jésus, puisque c'est à Jésus lui-même que Jean s'adresse pour en obtenir la solution, mais uniquement sur la nature de cette mission. La marche humble et paisible de l'œuvre de Jésus, ses miracles purement miséricordieux (« *ayant entendu les œuvres du Christ.* » Matth. XI, 2), contrastaient tellement avec le redoutable jugement messianique qu'il avait annoncé comme imminent (III, 9. 17), qu'il en venait à se demander si, conformément à une opinion répandue dans la théologie juive [1], Jésus ne serait point le messager de la grâce, l'instrument du salut, tandis qu'un autre, un *second* (ἕτερος Matth. XI, 3), qui viendrait après lui, serait l'agent du jugement divin et le restaurateur temporel du peuple purifié de tout alliage. Le doute de Jean porte donc, non sur la divinité de la mission de Jésus, mais sur le caractère exclusif de sa dignité messianique. — 4. On demande pourquoi Jean, s'il a cru à Jésus, dès l'heure du baptême ne s'est pas rangé immédiatement au nombre de ses adhérents. Mais n'avait-il pas un rôle permanent à remplir auprès d'Israël? Ne devait-il pas continuer à fonctionner comme intermédiaire entre ce peuple et Jésus? Abandonner sa position spéciale, distincte de celle de Jésus, pour se ranger parmi ses disciples, c'eût été déserter son poste officiel et cesser d'être pour Israël le médiateur entre lui et son roi.

On ne peut concevoir un seul instant, surtout au point de vue juif, d'après lequel toute mission sainte procède d'en-haut, Jésus se décidant à entreprendre l'œuvre inouïe du salut du monde, la destruction du péché et de la mort, Jean s'associant à cette décision et la proclamant au nom de Dieu une mission céleste, — sans un signe positif, sans une manifestation sensible de la volonté divine. Jésus, répond Keim, n'est pas l'homme des visions ; il n'a nul besoin de signes pareils ; une colombe n'a que faire entre Dieu et

[1] Voir mon *Commentaire sur l'évangile de Jean* I, p. 311.

lui. Mais est-ce donc nous qui devons lui rappeler la réelle humanité de Jésus? Qu'il n'y ait pas eu de visions dans le cours de son ministère, nous en convenons: l'extase n'a pas de place chez un homme dont la vie intérieure est désormais celle de l'Esprit lui-même. Mais qu'il n'y en ait pas eu dans sa vie précédente et jusque sur le seuil de cet état nouveau, c'est ce que nul ne peut affirmer. Jésus a *revécu*, si nous osons ainsi parler, toute la vie humaine et toute la vie israélite, dans ce que ces deux vies ont de normal; c'est pourquoi il les comprenait si bien. Pourquoi le moyen pédagogique dont Dieu s'était si souvent servi dans l'ancienne alliance, la vision, n'aurait-elle pas eu sa place dans son développement intérieur, avant qu'il fût arrivé à la stature de l'homme fait, physiquement et spirituellement?

3° *Les récits du baptême.* — Avant de nous prononcer sur l'origine de nos récits synoptiques, il importe de comparer les narrations apocryphes. Dans l'*Evangile des Nazaréens*, que Jérôme avait traduit[1], la mère et les frères de Jésus l'invitent à aller se faire baptiser par Jean. Il répond: « En quoi ai-je péché et pourquoi irais-je me faire baptiser par lui, — à moins que peut-être cette parole que je viens de dire ne soit [péché d'] ignorance?» Plus tard, la voix céleste lui adresse ces paroles: « Mon fils, dans tous les prophètes j'ai attendu ta venue pour prendre en toi mon repos; car c'est toi qui es mon repos; tu es mon fils premier-né, qui règnes éternellement. » — Dans la *Prédication de Paul*[2], Jésus confesse réellement ses péchés à Jean-Baptiste, comme tous les autres. — Dans la récension ébionite de l'*Evangile des Hébreux*, citée par Epiphane[3], une grande lumière environne le lieu où Jésus vient d'être baptisé: puis la plénitude du Saint-Esprit entre en Jésus sous la forme d'une colombe, et la voix divine lui dit: « Tu es mon fils bien-aimé; en toi j'ai mis mon bon plaisir. » Elle reprend et ajoute: « Je t'ai engendré aujourd'hui. » Dans ce même évangile, le dialogue entre Jésus et Jean, que Matthieu raconte avant le baptême, est placé après. Jean, après avoir vu les signes miraculeux, dit à Jésus: « Qui es-tu donc? » La voix divine répond: « C'est ici mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mon bon plaisir. » Jean tombe à ses pieds, et lui dit: « Baptise-moi! » Et Jésus lui répond: « Laisse

[1] *Adv. Pel.*, 3, 1.
[2] Voir *De rebaptismate*, dans les Œuvres de Cyprien. Grabe, *Spicil.*, t. I, p. 69.
[3] *Hær.* XXX, 13.

cela. » — Justin Martyr rapporte[1] que, lorsque Jésus fut descendu dans l'eau, un feu s'alluma dans le Jourdain ; que, comme il sortait de l'eau, le Saint-Esprit, semblable à une colombe, descendit sur lui ; enfin, que lorsqu'il fut remonté du fleuve, la voix lui dit : « Tu es mon Fils ; je t'ai engendré aujourd'hui. » — Qui ne sentirait la différence entre ce genre de merveilleux, ces discours de Dieu théologiques et amplifiés, et la sainte sobriété de nos récits bibliques? Ceux-ci sont le texte ; les apocryphes donnent la paraphrase humaine. La comparaison de ces deux genres de narration prouve que le type de la tradition apostolique s'est conservé pur, comme l'empreinte d'une médaille, dans la teneur commune de nos récits synoptiques. — Quant aux différences entre ces récits, elles ont aussi leur importance. Voici les principales : Matthieu a, de plus que les deux autres, le dialogue entre Jésus et Jean qui a précédé le baptême, et qui n'était que la continuation de l'acte de confession auquel Jésus venait de se livrer. Si l'évangile ébionite l'a placé après, c'est pour n'avoir pas compris ce rapport. Luc a, de plus que les deux autres, le trait de la prière de Jésus ; et il diffère d'eux par la tournure remarquable du participe appliqué au fait du baptême de Jésus et par la forme plus objective donnée à la mention des faits miraculeux. Marc ne diffère des autres que par la forme des phrases et par l'expression : « il vit les cieux *se fendre.* » Holtzmann déduit les récits de Matthieu et de Luc de celui du prétendu Marc primitif, que reproduirait, à peu près exactement, notre Marc canonique. Mais d'où les deux autres ont-ils tiré ce qu'ils ont de particulier ? De leur imagination? Mais un écrivain sérieux traite-t-il ainsi une matière qu'il envisage comme sacrée? D'un document ou de la tradition? Mais ce document, cette tradition ne pouvaient contenir uniquement le détail propre à chaque évangéliste ; le détail suppose le récit complet. Si l'évangéliste a puisé là le détail, il y a donc vraisemblablement puisé aussi le récit. De là il nous paraît résulter qu'à la base de nos syn. il faut placer des documents ou des narrations orales, émanant de la tradition primitive (ainsi s'explique leur teneur générale commune), mais différant dans certains détails, soit parce que dans la tradition orale les traits secondaires se modifiaient naturellement, soit parce que les documents privés subissaient des altérations, au moyen de nou-

[1] *Dial. c. Tryph.* c. 88 et 103.

veaux renseignements oraux ou écrits auxquels on pouvait avoir accès.

TROISIÈME RÉCIT

III, 23-38.

La généalogie de Jésus.

La généalogie de Jésus est placée, dans le premier évangile, en tête de tout le récit. Cela se comprend aisément. Au point de vue des formes théocratiques, des antécédents scripturaires et, si l'on peut ainsi dire, de l'étiquette juive, le Messie devait descendre de *David,* d'*Abraham* (Matth. I, 1). Cette filiation était une condition *sine quâ non* de son état civil. Il est moins aisé de comprendre pourquoi Luc a cru devoir donner la généalogie de Jésus, et pourquoi il la place précisément ici, entre le baptême et la tentation. Peut-être, si l'on se rappelle l'obscurité dans laquelle était plongée, pour les Grecs, l'origine de l'humanité, et les fables absurdes qui circulaient chez eux sur les nations *autochthones,* comprendra-t-on l'intérêt que devait avoir pour eux un document qui, sur la trace de noms positifs, remontait jusqu'au premier père de la race. L'intention de Luc se rapprocherait ainsi de celle de Paul quand il disait à Athènes (Act. XVII, 26): « *Dieu a fait d'un seul sang tout le genre humain.* » Mais au point de vue strictement religieux cette généalogie avait une importance plus grande encore. En la faisant remonter, non seulement, comme Matthieu, jusqu'à Abraham, mais jusqu'à Adam, Luc pose la base de cet universalisme de la rédemption, qui sera l'un des traits caractéristiques du tableau qu'il va tracer. Il met ainsi en relation étroite et indissoluble l'image imparfaite de Dieu créée en Adam et qui revit en *chaque* homme,

avec son image parfaite réalisée en Christ et qui doit se reproduire chez tous.

Mais pourquoi Luc place-t-il *ici* ce document? Holtzmann répond (p. 112): « parce qu'il ne s'était pas présenté jusqu'ici de place convenable. » Cette réponse caractérise bien le procédé de *fabrication,* au moyen duquel ce savant croit pouvoir rendre compte de la composition des syn. Mais pourquoi donc cette place-*ci* a-t-elle paru à l'évangéliste plus convenable qu'une autre? C'est ce qu'il faut expliquer. Luc nous met lui-même sur la voie par les premiers mots du v. 23. En faisant énergiquement ressortir la personne de Jésus par le pronom αὐτός, *lui,* qui ouvre la phrase, par l'adjonction du nom *Jésus*, et surtout par le verbe ἦν qui sépare ce pronom et ce substantif et les met tous deux en relief (« *et lui-même était, lui, Jésus* . . . »), Luc signale ce moment comme celui où Jésus entre personnellement en scène pour commencer son œuvre propre. Avec le baptême, vient de se dissiper l'obscurité dans laquelle il était demeuré jusqu'alors; il apparaît dégagé du cercle des personnes qui l'avaient entouré et comme patroné jusqu'ici, ses parents, le précurseur. Il devient *lui;* il est désormais le personnage principal, unique, du récit. C'est le moment qui paraît avec raison le plus favorable à l'auteur pour communiquer sa généalogie. La généalogie de Moïse est également placée, dans l'Exode, non à l'entrée de sa biographie, mais au moment où il paraît sur le théâtre de l'histoire en se présentant devant Pharaon (VI, 14 et suiv.).— En franchissant le seuil de cette ère nouvelle, l'historien sacré jette un regard général sur la période qui finit et la récapitule dans ce document que l'on pourrait appeler le registre mortuaire de la première humanité.

Il y a encore une différence de forme entre les deux généalogies. Matthieu descend, tandis que Luc remonte le

cours des générations. Peut-être cette différence de marche tient-elle à la différence de position religieuse des Juifs et des Grecs. Le Juif, trouvant le point d'appui de sa pensée dans une révélation, procède synthétiquement et va de la cause à l'effet; le Grec, ne possédant d'autre donnée que le fait, l'analyse pour remonter de l'effet à la cause. Mais cette différence dépend plus probablement encore d'une autre circonstance. Tout registre généalogique officiel doit présenter la forme *descendante*. Car les individus n'y sont inscrits qu'au fur et à mesure de leur naissance. La forme généalogique *ascendante* ne peut être que celle d'un acte privé, rédigé, au moyen du document public, en vue de l'individu déterminé dont le nom sert de point de départ à la liste entière. Il résulte de là que, dans Matthieu, nous avons la copie exacte du registre officiel; tandis que Luc nous donne un acte extrait du tableau public et travaillé en vue du personnage avec lequel commence la généalogie.

Le v. 23 est la transition et le préambule; les v. 24-38 renferment la généalogie elle-même.

1° V. 23 [1]. — Voici la traduction exacte de ce v. important et difficile: « *Et lui-même, Jésus, était* [âgé] *d'environ trente ans, quand il commença* [ou, si l'on pouvait employer ici ce terme, *débuta*], *étant fils, comme on le croyait, de Joseph.* » — L'expression de *commencer* ne peut se rapporter dans ce passage qu'au début de Jésus dans son œuvre messianique; cette idée est en rapport direct avec le contexte (baptême, tentation) et en particulier avec les

[1] ℵBLX quelques Mnn. It[aliq.] Or. placent αρχομενος avant ωσει ετων τριακοντα, tandis que T. R. avec tous les autres documents le place après ces mots. — ℵBL quelques Mnn. lisent dans cet ordre: ων υιος ως ενομιζετο Ιωσηφ, au lieu de ων ως ενομιζετο υιος Ιωσηφ dans T. R. et les autres autorités. — ΗΓ (non B) quelques Mnn. ajoutent του devant Ιωσηφ.

premiers mots du v. Devenu pleinement *lui,* Jésus *commence.* Il faut se garder de lier ἀρχόμενος et ἦν en un seul et même verbe (*était commençant* pour : commençait). Car ἦν a un régime particulier : *de trente ans ;* il signifie donc ici : *était âgé de.* On a essayé de faire dépendre τριάκοντα ἐτῶν de ἀρχόμενος : « il commençait *sa trentième année ;* » et c'est peut-être à cette interprétation qu'est due l'antéposition de ce participe chez les alex. Mais il eût fallu dans ce sens : τριακοστοῦ ἔτους ; et la restriction *environ* ne peut porter sur l'idée de *commencement de l'année.* — (Sur l'accord de cette donnée chronologique avec la date v. 1, voir p. 206-207.) — Nous avons déjà fait observer que l'âge de trente ans est celui de la plus grande force physique et psychique, l'ἀκμή de la vie naturelle. C'était le moment où, chez les Juifs, les Lévites entraient en charge (Nomb. IV, 3. 23), et où, chez les Grecs, le jeune homme commençait à vaquer aux affaires publiques [1]. — Le partic. ὤν, *étant,* fait une impression étrange, non seulement parce qu'il est purement et simplement juxtaposé à ἀρχόμενος *(commençant, étant),* et parce qu'il dépend de ἦν, le verbe même auquel il appartient *(était — étant),* mais plus encore parce que sa relation avec le dernier verbe ne peut s'expliquer par aucun des trois rapports logiques par lesquels un partic. se rattache au verbe fini : *lorsque, parce que* ou *quoique.* Quel rapport de simultanéité, de causalité ou d'opposition pourrait-on découvrir entre la filiation de Jésus et l'âge auquel il était parvenu? Cette incohérence est l'indice manifeste d'une soudure opérée un peu laborieusement par l'évangéliste entre deux documents, celui

[1] Voir les deux passages de Xénophon *(Memor. 1)* et de Denys d'Halicarnasse *(Hist. 4, 6),* cités par Wieseler, *Beiträge,* etc., p. 165-166.

qu'il avait suivi jusqu'ici et qu'il abandonne un moment, et le registre généalogique qu'il veut insérer en cet endroit.

Avec le partic. ὤν, *étant,* commence donc une transition due à la plume de Luc. Jusqu'où s'étend-elle et où commence proprement le registre généalogique? Cette question est délicate et importante. Nous n'avons qu'un indice pour la résoudre. C'est l'absence de l'art. τοῦ, *le,* devant le nom *Joseph*. Ce mot se trouve devant tous les noms appartenant à la chaîne généalogique. Dans la généalogie de Matthieu, l'art. τόν est placé également devant chaque nom propre, ce qui prouve bien que c'était la forme ordinairement reçue dans cette sorte de documents. Les deux Mss. H et Γ lisent, il est vrai, le τοῦ devant Ἰωσήφ. Mais depuis que ces Mss. peu importants sont privés de leur allié, le *Vaticanus*, auquel jadis on attribuait à tort la même leçon (voir Tischend. 8e éd.), cette variante n'a plus aucun poids. D'un côté, elle s'explique aisément par l'imitation des termes suivants de la généalogie; de l'autre, on ne concevrait pas la suppression de l'art. dans tous les documents plus anciens, s'il eût primitivement appartenu au texte. Ce manque d'article met le nom *Joseph* en dehors de la série généalogique proprement dite et lui assigne une position particulière. Nous devons conclure de là: 1° que ce nom appartient encore au membre de phrase introduit par Luc; 2° que le document généalogique consulté par lui ne commençait qu'avec le nom d'Héli; 3° que par conséquent cette pièce n'était point originairement la généalogie de Jésus ou de Joseph, mais celle d'Héli.

Une seconde question est de savoir s'il faut donner la préférence à la leçon alexandrine : « *étant fils, comme on le croyait, de Joseph,* » ou au texte byzantin : « *étant, comme on le croyait, fils de Joseph.* » Il est probable en soi

que les copistes auront plutôt été entraînés à rapprocher les mots *fils* et *Joseph,* pour rétablir la locution fréquemment employée dans les évangiles : *fils de Joseph,* qu'à les séparer. Cette observation paraît décider en faveur du texte alexandrin.

Il importe ensuite de déterminer exactement le sens du mot τοῦ qui précède chacun des noms généalogiques. Nous avons supposé jusqu'ici que ce mot était article. C'est l'interprétation naturelle. Mais on pourrait lui donner la valeur d'un pronom : *celui,* et traduire : « Joseph, *celui* [le fils] d'Héli; Héli, *celui* [le fils] de Matthat, etc. » Le τοῦ ainsi compris serait à chaque fois l'apposition du nom précédent et aurait le nom suivant pour complément. Mais cette explication ne peut se soutenir : 1° Elle ne peut être appliquée au dernier terme τοῦ θεοῦ, dans lequel le τοῦ est évidemment article; 2° Les τόν dans la généalogie de Matthieu prouvent que *l'article* appartenait à la teneur de ces documents; 3° Le τοῦ ainsi compris supposerait qu'on a voulu distinguer l'individu auquel il se rapporte, de quelqu'autre personnage portant le même nom, mais n'ayant pas le même père : « Héli, *celui* de Matthat [et pas d'un d'un autre] »; ce qui ne saurait être la pensée du généalogiste. Le mot τοῦ est donc bien article. Mais, cela admis, on peut hésiter encore entre deux interprétations : on peut, comme cela se fait d'ordinaire, *subordonner* chaque génitif au nom précédent : « Héli, fils de Matthat, [lequel Matthat était fils] de Lévi, [lequel Lévi était fils] de. . . »; ou bien l'on peut, comme l'a proposé Wieseler, *coordonner* tous les génitifs pour les faire dépendre chacun directement du mot *fils* placé à la tête de toute la série : « Jésus, fils d'Héli; [Jésus, fils] de Matthat. . . , » de sorte que, selon l'usage juif qui permettait de désigner le petit-fils comme le *fils* de son *grand-père,* Jésus serait appelé successivement

le fils de chacun de ses ancêtres. Cette interprétation ne serait point, en soi, aussi forcée que le prétend Bleek. Mais la première doit néanmoins lui être préférée ; car elle seule exprime réellement la notion d'une *succession de générations*, qui est l'âme de toute généalogie. Les génitifs chez Luc ne font que remplacer les ἐγέννησε du document originaire, dont nous trouvons la teneur dans Matthieu. — Nous ne pensons point, d'ailleurs, qu'il faille sous-entendre, entre chaque chaînon généalogique et le suivant, le terme υἱοῦ, *fils de,* comme apposition du nom précédent. Chaque génitif est le complément même du nom qui le précède. L'idée de filiation réside dans le *cas* grammatical. C'est ici le *génitif* dans son essence.

Enfin, reste la question la plus importante : de quoi dépend exactement le génitif τοῦ Ἡλί *(d'Héli)?* Du nom Ἰωσήφ, qui précède immédiatement? Cela serait conforme à l'analogie de tous les autres génitifs, qui, comme nous venons de le constater, dépendent chacun du nom précédent. Héli aurait été ainsi le père de Joseph, et la généalogie de Luc serait, *aussi bien que celle de Matthieu,* la généalogie de Jésus par Joseph. Il resterait à expliquer comment, dans ce cas, les deux documents peuvent si complètement différer. Mais cette manière de voir est incompatible avec l'absence de l'art. devant *Joseph*. Si le nom Ἰωσήφ eût été destiné par Luc à devenir le point d'appui de toute la généalogie suivante, il eût été fixé et déterminé par l'article à bien plus forte raison encore que tous les noms suivants. Le gén. τοῦ Ἡλί, *d'Héli*, dépend donc, non de *Joseph,* mais du mot *fils*. Cette construction est impossible, il est vrai, dans la leçon reçue, où les mots *fils* et *Joseph* forment une locution unique : *fils de Joseph*. Le mot *fils* ne peut être isolé de son régime immédiat : *Joseph,* pour en recevoir un second plus éloigné. Avec cette leçon, il ne reste qu'à

faire dépendre τοῦ Ἡλί du partic. ὤν : « Jésus... *étant*... [né] *d'Héli.* » On pourrait trouver une antithèse entre la réalité (ὤν, *étant*) et l'apparence (ἐνομίζετο, *on croyait*) : « étant, comme on le croyait, fils de Joseph, [en réalité] né d'Héli. » Mais le mot ὤν peut-il signifier à la fois *être* (dans le sens du verbe substantif) et *être né de?* Tout est bien plus simple si nous partons de la leçon alex., qui en soi nous avait déjà paru la plus probable. Le mot *fils,* séparé, comme il l'est, de son premier complément : *de Joseph,* par les mots *comme on le croyait,* peut parfaitement en avoir un second : *d'Héli.* Le premier n'est indiqué qu'en passant, et pour être nié en même temps qu'énoncé : « fils, comme on le croyait, de Joseph. » La donnée officielle ainsi désavouée, Luc y substitue la vraie au moyen du second complément : *d'Héli;* et ce nom, il le caractérise, au moyen de l'article, comme le premier anneau de la chaîne généalogique proprement dite. Voici donc comment le texte doit être écrit pour rendre clairement la pensée de l'auteur : « étant fils — comme on le croyait, de Joseph — d'Héli, de Matthat... » Bleek a fait une parenthèse des mots ὡς ἐνομίζετο; et avec raison; seulement il fallait y joindre encore le mot Ἰωσήφ.

Cette étude détaillée du texte nous conduit ainsi à admettre : 1. que le registre généalogique de Luc est celui d'Héli, le grand-père de Jésus; 2. que, cette filiation de Jésus par Héli étant expressément opposée à sa filiation par Joseph, le document qu'il nous a conservé ne peut être dans sa pensée que la généalogie de Jésus par Marie. Mais pourquoi Luc ne nomme-t-il pas Marie et passe-t-il immédiatement de Jésus à son grand-père? Le sentiment antique ne comportait pas l'indication de la mère comme *chaînon généalogique.* Chez les Grecs, on était fils de son père, non de sa mère. Et chez les Juifs l'adage était : *Genus matris non vo-*

catur genus (Baba bathra, 110, a). En échange, il n'est pas rare de trouver dans l'A. T. le petit-fils désigné comme le fils de son aïeul [1]. Et s'il y eut jamais une circonstance où cet usage fut applicable, n'est-ce pas le cas complètement exceptionnel en face duquel se trouvait ici saint Luc? Pour remplir la lacune, résultant de l'absence de père, entre le grand-père et le petit-fils, il n'avait qu'un moyen : celui d'introduire le nom du père présumé, tout en rappelant la fausseté de cette opinion. Il est remarquable que dans le Talmud Marie, mère de Jésus, soit désignée comme *la fille d'Héli* (*Chagig.* 77, 4). D'où les savants juifs ont-ils tiré cette donnée? Si c'est du texte de Luc, cela prouve qu'ils l'ont compris comme nous; s'ils l'ont reçue de la tradition, elle confirme la vérité du document généalogique employé par Luc [2].

Si l'on rejette cette explication, il faut admettre que Luc, aussi bien que Matthieu, nous donne la généalogie de Joseph. Voici les difficultés que l'on rencontre sur cette voie : 1. On ne se rend pas compte de l'absence du τοῦ devant le nom Ἰωσήφ, et devant ce nom seul. — 2. On se trouve en face d'une contradiction à peu près insoluble entre les deux évangélistes, l'un indiquant, comme père de Joseph, Héli, l'autre, Jacob; ce qui conduit à deux séries de noms entièrement différentes. On pourrait, il est vrai, recourir à l'hypothèse suivante proposée par Julius Africanus (III[e] siècle) [3] : Héli et Jacob auraient été frères; l'un des deux serait mort sans enfants; le survivant aurait, conformément à la loi, épousé sa veuve, et le premier-né de cette union, Joseph, aurait été inscrit civilement comme fils du défunt. De la sorte, Joseph aurait eu deux pères.

[1] Comp., par exemple, 1 Chron. VIII, 3 avec Gen. XLVI, 21; Esdr. V, 1; VI, 14 avec Zach. I, 1. 7; et dans le N. T. Matth. I, 8 avec 1 Chron. IV, 11. 12, passage où le roi Joram est même désigné comme ayant engendré le fils de son petit-fils.

[2] La parenté de Jésus avec la famille royale est aussi affirmée par le Talmud (tr. *Sanhedrin*, 43).

[3] Eus., *Hist. Eccl.* I, 7.

l'un réel, l'autre légal. Mais cette hypothèse ne suffit pas; il en faut une seconde. Car si Héli et Jacob étaient frères, ils devaient avoir le même père, et les deux généalogies devraient coïncider en arrivant au nom du grand-père de Joseph; ce qui n'a pas lieu. On suppose donc qu'ils étaient frères de mère seulement, ce qui explique et la différence des pères et celle des généalogies tout entières. Cet échafaudage de combinaisons n'est pas absolument inadmissible; mais personne ne le trouvera naturel. On serait donc réduit à admettre une contradiction absolue entre les deux évangélistes. Mais peut-on supposer que l'un des deux ou que tous deux aient été capables de fabriquer un pareil registre en entassant nom sur nom arbitrairement et au gré de leur caprice? Qui pourrait croire à un procédé si absurde, et cela dans deux généalogies, dont l'une part d'Abraham, l'ancêtre vénéré du peuple, et l'autre aboutit à Dieu lui-même! Tous ces noms doivent être empruntés à des documents. Mais est-il possible, dans ce cas, d'admettre chez l'un des deux écrivains, ou chez tous deux, une complète méprise? — 3. Ce n'est pas seulement avec Matthieu, c'est avec lui-même que Luc serait en contradiction. Il admet la naissance miraculeuse (ch. I et II). Qu'au point de vue théocratique où est placé Matthieu, on puisse, même dans cette supposition, accorder un certain intérêt à la généalogie de Joseph, comme père *adoptif*, légal, du Messie, cela se comprend. Mais que Luc, à qui ce point de vue officiel était étranger, eût transmis avec tant de soin cette série de 73 noms, après avoir rompu la chaîne au premier anneau, comme il le ferait par la remarque : *comme on le croyait;* qu'il se donnât encore la peine, après cela, de la dérouler tout entière, et pour aboutir enfin à Dieu lui-même..., cela est moralement impossible. Quel homme sensé, a demandé avec raison Gfrörer (dans une intention tout autre, il est vrai), pourrait se complaire à dresser une pareille liste d'ancêtres, après avoir déclaré que cette filiation est dépourvue de réalité? La critique moderne finalement a été poussée à l'hypothèse suivante: Matthieu et Luc ont trouvé, l'un et l'autre, une généalogie de Jésus écrite au point de vue judéo-chrétien: c'étaient deux généalogies différentes de Joseph; car dans ce parti-là (qui n'était autre que l'Eglise primitive) on le regardait sans hésitation comme le père de Jésus. Mais au moment où ces documents furent publiés par les évangélistes, il régnait déjà une autre théorie, celle de la naissance miraculeuse, que partageaient ces deux auteurs. Ils pu-

blièrent donc leurs documents en les accommodant tant bien que mal, à la nouvelle croyance, ainsi que le fait Luc par son : *comme on le croyait*, et Matthieu par la périphrase I, 16. — Mais 1. Nous avons démontré que l'opinion qui attribue à l'Eglise appostolique primitive l'idée de la naissance naturelle de Jésus, ne repose sur aucun fondement solide. 2. Un écrivain qui parle de la tradition apostolique, comme Luc en parle, I, 2, n'aurait pu se mettre sciemment en contradiction avec elle sur un point de cette importance. 3. Si nous ne réclamons pas en faveur de l'inspiration des écrivains sacrés, nous protestons contre ce qui porte atteinte à leur bon sens. Le premier évangéliste, prétend M. Réville[1], *n'a pas même aperçu l'incompatibilité* entre la théorie de la naissance miraculeuse et son document généalogique. Quant à Luc, ce même auteur dit : « Le troisième *sent fort bien* la contradiction, et cependant il rédige son histoire *comme si elle n'existait pas.* » En d'autres termes, Matthieu est plus niais que faux, et Luc plus faux que niais. Une critique qui, pour se soutenir, est forcée de prêter aux auteurs sacrés des procédés absurdes dont on ne trouve d'exemple chez aucun écrivain sensé, ne s'est-elle pas condamnée elle-même? Il n'y a pas la moindre preuve que les documents employés par Matthieu et Luc fussent d'origine judéo-*chrétienne*. Il est très-probable, au contraire, comme les faits vont le confirmer, que c'étaient simplement des copies des registres officiels, des *tableaux publics* (p. 254), se rapportant, l'un à Joseph, l'autre à Héli, tous deux d'origine *juive* par conséquent. Bien loin qu'on ait le droit d'y voir des monuments d'une conception *chrétienne* différente de celle des évangélistes, ce sont ces auteurs ou ceux qui les leur ont transmis, qui y ont apposé pour la première fois le cachet chrétien, en les complétant par ce qui se rapportait à Jésus. 4. Enfin, avec tout cela, il reste toujours à expliquer ces deux séries de noms complètement différentes. Sont-elles fictives? Qui peut l'admettre de la part d'écrivains sérieux? Reposent-elles sur des documents? Comment peuvent-elles si complètement différer? Cette difficulté s'accroît encore si l'on admet que ces deux généalogies différentes de Joseph proviennent du même côté ecclésiastique, du parti judéo-chrétien.

Mais avons-nous des preuves suffisantes de l'existence de registres généalogiques chez les Juifs à cette époque? Nous avons déjà

[1] *Histoire du Dogme de la Divinité de Jésus-Christ*, p. 27.

rappelé les *tableaux publics* (δέλτοι δημόσιαι) desquels Josèphe avait extrait sa propre généalogie : « Je rapporte ma généalogie comme je la trouve consignée dans les tableaux publics[1]. » Le même Josèphe, dans son ouvrage *Contre Apion* (I, 7), dit : « De tous les pays où nos sacrificateurs sont dispersés, ils envoient à Jérusalem [pour l'inscription de leurs enfants] des actes contenant le nom des parents et des ancêtres, et contresignés du nom des témoins. » Ce qui se faisait pour les familles sacerdotales ne pouvait manquer de se pratiquer aussi à l'égard de la famille royale, du sein de laquelle on savait que devait naître le Messie. C'est ce qui résulte d'ailleurs des faits suivants. Le fameux rabbin Hillel, qui vivait au temps de Jésus, parvint à démontrer, au moyen d'un tableau généalogique existant à Jérusalem, que, quoique pauvre, il descendait de David[2]. On était si bien au fait de la filiation des diverses branches de la famille royale, qu'encore à la fin du I^er^ siècle de l'Eglise, les petits-fils de Jude, frère du Seigneur, durent comparaître à Rome, comme *descendants de David*, et subir un interrogatoire devant Domitien[3]. D'après ces faits, l'existence de deux documents généalogiques, relatifs, l'un à Joseph, l'autre à Héli, et conservés dans leurs familles respectives, ne présente absolument rien d'invraisemblable.

En comparant les deux narrations de l'enfance, nous avons été amenés à leur attribuer deux origines différentes; celle de Matthieu nous a paru émaner de la parenté de Joseph; celle de Luc, du cercle dont Marie était le centre (p. 202). Quelque chose d'analogue se répète à l'égard des deux généalogies. Celle de Matthieu, qui a Joseph pour objet, a dû provenir de la famille de celui-ci; celle que Luc nous a transmise, étant celle du père de Marie, lui est parvenue du côté de cette dernière. Mais il est manifeste que cette provenance différente est en relation avec une cause morale; le sens de l'une des généalogies est certainement hérédité : messianique; celui de l'autre : rédemption universelle. De là, dans l'une, la filiation par Joseph, le représentant du côté civil, national, théocratique; dans l'autre, la descendance par Marie, l'organe de la filiation réelle, humaine. — Jésus ne devait-il pas à la fois *paraître* et *être* fils de David? le paraître, par celui que le peuple envisageait

[1] Jos., *Vita*, c. 1.
[2] *Bereschit rabba*, 98.
[3] Hégésippe, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, 19 et 20 (éd. Læmmer).

comme son père; l'être, par celle de qui il tenait réellement son existence humaine? Les deux filiations ont répondu à ces deux besoins.

2° V. 24-38 [1]. — Et d'abord, v. 24-27 : d'Héli à la captivité. Pour cette période, Luc indique 21 générations (jusqu'à Néri); 19 seulement, si l'on admettait la variante d'Africanus; Matthieu, 14. Ce dernier nombre est évidemment trop faible pour la longueur de la période. Comme Matthieu omet dans la période des rois quatre noms parfaitement connus par l'A. T., il est probable qu'il en agit de même pour celle-ci, soit par omission involontaire, soit en vue du nombre 14, qu'il veut atteindre (I, 17). Cette comparaison est propre à nous faire apprécier l'exactitude du registre de Luc. — Mais comment les noms de *Zorobabel* et de *Salathiel* peuvent-ils se rencontrer, liés de la même manière l'un à l'autre, dans les *deux* généalogies? Et comment Salathiel peut-il avoir pour père, chez Luc, Néri, et chez Matthieu, le roi Jéchonias? Ces deux noms désigneraient-ils, dans les deux généalogies, des personnages différents, comme le pense Wieseler? Cela n'est pas impossible. Le Zorobabel et le Salathiel de Luc seraient deux personnages inconnus de la branche plus obscure de la famille royale issue de Nathan; le Salathiel et le Zorobabel de Matthieu, les deux personnages bien connus par l'A. T., appartenant à la branche régnante, le premier, fils, le second, petit-fils du roi Jéchonias (1 Chron. III, 17; Esdr. III, 2; Agg. I, 1). C'est l'opinion qui, après tout, paraît à Bleek la plus vraisemblable. Elle rencontre cependant une objection grave dans le fait que ces deux noms se rapportent, dans les deux listes, assez exactement à la même

[1] Nous omettons les nombreuses variantes orthographiques relatives à ces noms propres. — V. 24. Jul. Afric. Eus. Ir. (probablement) omettent les deux noms Μαθθαθ et Λευεί.

époque, puisqu'ils sont, dans toutes les deux, à peu près à mi-distance entre Jésus et David. Si l'on admet l'identité de ces personnages dans les deux généalogies, l'explication doit partir du passage 2 Rois XXIV, 12, qui prouve que le roi Jéchonias n'avait pas de fils au moment où il fut emmené en captivité. Il n'est guères probable qu'il en ait eu dans la prison, où il resta enfermé pendant 38 ans. Celui ou ceux que lui attribue le passage 1 Chron. III, 17 (que l'on peut d'ailleurs traduire de trois manières différentes), devraient être envisagés comme des fils adoptifs ou des beaux-fils; ils seraient désignés comme fils, parce qu'on ne voulait pas laisser s'éteindre la branche régnante de la famille royale. Salathiel, le premier d'entre eux, aurait ainsi un autre père que Jéchonias; et ce père serait Néri, de la branche de Nathan, indiqué par Luc. Ou bien l'on a essayé aussi d'une hypothèse fondée sur la loi de Lévirat : Néri, comme parent de Jéchonias, aurait épousé l'une des femmes de ce roi prisonnier, pour perpétuer la famille royale, et le fils de cette union, Salathiel, aurait été *légalement* fils de Jéchonias, *réellement* fils de Néri. En tout cas, les différences assez nombreuses que l'on découvre entre les données de nos livres historiques, à ce moment-là, prouvent que la catastrophe de l'exil avait amené dans les registres ou dans les traditions de famille une perturbation considérable [1]. — Rhésa et Abiud, indiqués, l'un par Luc, l'autre par Matthieu, comme fils de Zorobabel, ne sont pas mentionnés dans l'A. T., d'après lequel les fils de ce restaura-

[1] D'après 1 Chr. III, 16; 2 Chr. XXXVI, 10 (texte hébr.), Sédécias était fils de Jéhojachim et frère de Jéhojachin; mais, d'après 2 Rois XXIV, 17, et Jérém. XXXVII, 1, il était fils de Josias et frère de Jéhojachim. D'après 1 Chr. III, 1. 9, Zorobabel était fils de Pédajah et petit-fils de Jéchonias, par conséquent *neveu* de Salathiel, tandis que d'après Esdr. III, 2; Néh. XII, 1; Agg. I, 1, il était *fils* de Salathiel, etc.

teur d'Israël auraient été Meschullam et Chananiah (1 Chron. III, 19). Bleek fait remarquer que si les évangélistes eussent fabriqué leurs listes, ils eussent naturellement employé ces deux noms fournis par le texte sacré; ils ont donc suivi leurs documents.

V. 28-31. De la captivité à David, 20 noms. Matthieu, pour le même temps, n'en a que 14. Mais comme il est démontré par l'A. T. qu'il en omet quatre, le chiffre de 20, dans Luc, est une nouvelle preuve de l'exactitude de son document. Sur Nathan, fils de David, comp. 2 Sam. V, 14; Zach. XII, 12. Le passage de Zacharie prouve que cette branche fleurissait encore après le retour de la captivité. Si Néri, descendant de Nathan, était le père *réel* de Salathiel, fils adoptif ou gendre de Jéchonias, nous retrouverions ici encore une fois le caractère des deux généalogies : chez Matthieu, le point de vue légal, officiel; chez Luc, le point de vue réel, humain.

V. 32-34[a]. De David à Abraham. Les deux généalogies concordent entre elles et avec l'A. T.

V. 34[b]-38. D'Abraham à Adam. Cette partie est propre à Luc. Elle est composée évidemment d'après l'A. T., et sur le texte des LXX, avec lequel elle coïncide parfaitement. Le nom de Caïnan, v. 36, ne se lit que dans les LXX et manque dans le texte hébreu (Gen X, 24; XI, 12). Ce doit être une très-antique variante. — Les mots : *de Dieu*, qui terminent, sont destinés à faire comprendre que ce n'est pas par ignorance que le généalogiste s'arrête à Adam, qu'il est arrivé au terme de la chaîne, et peut-être à rappeler la vérité que Paul, à Athènes, exprime en ces termes : « Nous sommes la race de Dieu. » Ce dernier mot de la généalogie est en rapport avec son point de départ (v. 22-23). Si l'homme n'était de race divine, l'incarnation (v. 22) serait impossible. Dieu ne peut dire à un *homme :* « Tu es mon

Fils bien-aimé, » qu'en raison de ce que l'humanité elle-même est issue de Lui (v. 38) [1].

QUATRIÈME RÉCIT

IV, 1-13.

La tentation.

Toute créature libre, douée de facultés diverses, doit passer par une lutte, dans laquelle elle se décide à les faire servir à sa propre satisfaction, ou à donner gloire à Dieu en lui en consacrant l'usage. Les anges ont passé par cette épreuve; le premier homme l'a subie; Jésus, vrai homme, n'y a point échappé. Nos syn. sont unanimes sur ce point. Leur témoignage sur l'époque de cette lutte n'est pas moins concordant. Tous trois la placent immédiatement après son baptême, à l'entrée de sa carrière messianique. Cette date est importante pour déterminer le vrai sens de cette épreuve.

La tentation du premier homme avait porté sur l'usage des forces inhérentes à notre nature. Jésus a connu aussi ce genre d'épreuve. Durant sa vie d'enfant et de jeune homme, combien de fois n'a-t-il pas été aux prises avec les tentations qui se rattachent aux instincts de la vie naturelle! La convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, ces formes diverses du péché, se succédaient ou s'unissaient pour assiéger son cœur, assujettir sa volonté, s'emparer de ses facultés et envahir cet être pur comme elles avaient envahi Adam innocent. Mais sur ce champ de bataille où Adam avait succombé, Jésus était demeuré vain-

[1] Voir les riches applications que Riggenbach rattache à ces généalogies, *Vie de Jésus*, IX[e] leçon, au commencement.

queur. La « conscience sans cicatrice » qu'il a emportée de la première partie de sa vie dans la seconde, en fait foi. L'épreuve nouvelle qu'il va subir, appartient à un domaine supérieur, celui de la vie spirituelle. Il s'agit, non plus des forces de l'homme naturel, mais de la position filiale et des forces surnaturelles qui viennent de lui être conférées dans le baptême. Les forces de l'Esprit sont saintes en elles-mêmes; mais l'histoire de l'église de Corinthe montre comment elles peuvent être profanées dès qu'on les met au service de l'égoïsme et de l'amour-propre (1 Cor. XII-XIV). Ce sont là les *souillures de l'esprit* (2 Cor. VII, 1), plus subtiles et souvent plus pernicieuses que celles de la chair. Les forces divines que Jésus venait de recevoir, devaient donc être sanctifiées *pour lui*, c'est-à-dire recevoir de lui, dans son for intime, leur consécration au service de Dieu. Pour cela, il fallait que l'occasion de les appliquer, soit à son service propre, soit à celui de Dieu, lui fût offerte. La décision prise par lui en ce moment critique déterminait pour jamais la tendance et la nature de son œuvre messianique. Le Christ ou l'Antéchrist, voilà quel était le terme de l'une ou de l'autre des deux voies qui s'ouvraient devant lui. Cette épreuve n'est donc pas une répétition de celle d'Adam, du père de l'humanité ancienne; c'est l'épreuve spéciale du chef de l'humanité nouvelle. Et il ne s'agit pas seulement ici, comme quand nous luttons, de savoir si tel individu fera partie du royaume de Dieu; c'est l'existence de ce royaume qui est en question. Son futur souverain, celui qui a mission de le fonder, lutte en champ clos avec le souverain du royaume opposé.

Ce récit comprend : 1° un coup d'œil général (v. 1. 2); 2° la première tentation (v. 3. 4); 3° la seconde (v. 5-8); 4° la troisième (v. 9-12); 5° une conclusion historique (v. 13).

1° V. 1. 2[1]. — Par ces mots : *plein du Saint-Esprit,* ce récit se rattache directement à celui du baptême. La généalogie est donc une intercalation. — Tandis que les autres baptisés, après la cérémonie, s'en retournaient dans leur demeure, Jésus se rend dans la solitude. Il ne le fait pas de son propre mouvement; Luc le fait entendre par l'expression : *plein du Saint-Esprit*, qui prouve que c'est l'Esprit qui, en cela, comme en tout, le dirige. Les deux autres le disent explicitement. Matthieu : *Il fut emmené par l'Esprit;* Marc, plus énergiquement encore : *Aussitôt l'Esprit le jette au désert.* Peut-être le mouvement humain de Jésus aurait-il été de retourner en Galilée et de commencer immédiatement à enseigner. L'Esprit le retient; et Matthieu qui, conformément à son point de vue didactique, fait ressortir le but, tout en racontant le fait, dit expressément : « Il fut emmené par l'Esprit *pour être tenté.* » — Le régime complet du verbe : *s'en retourna,* serait : *du Jourdain* (ἀπό) *en Galilée* (εἰς). Mais ce régime complexe est partagé de telle sorte, que la première partie se trouve au v. 1 (le ἀπό sans le εἰς) et la seconde au v. 14 (le εἰς sans le ἀπό). La pensée qui explique cette construction est que la tentation a été une interruption dans le retour de Jésus du Jourdain en Galilée. L'Esprit l'a retenu en Judée. — Le T. R. lit εἰς : « conduit *au* désert; » les alex. ἐν : « conduit (mené çà et là) *dans* le désert. » On pourrait supposer que cette seconde leçon n'est que le produit de la réflexion assez naturelle que, Jean étant déjà au désert, Jésus n'avait pas à *s'y rendre.* Mais, d'autre part, la leçon reçue peut facilement avoir été importée dans Luc des deux autres syn. Et la prépos. de repos (ἐν) chez les alex. s'accorde mieux avec

[1] V. 1. ℵ B D L It[aliq.] : εν τη ερημω au lieu de εις την ερημον que lit T. R. avec 15 Mjj. tous les Mnn. Syr. It[aliq.] Vg. — V. 2. Les mêmes omettent υστερον (tiré de Matthieu).

l'imparf. ἤγετο, *était conduit,* qui désigne une action continue. — L'expression : *était conduit par*, nous indique que le travail d'âme auquel Jésus était livré sous l'action de l'Esprit, l'absorbait tellement que l'exercice de ses facultés, relativement au monde extérieur, en était comme suspendu. Sa marche dans le désert n'était pas déterminée par le désir d'atteindre un but déterminé; elle n'était que comme l'enveloppe de la méditation intense dans laquelle il était plongé. Tout à la contemplation de sa relation personnelle avec Dieu, dont il venait de recevoir la pleine conscience, et de la tâche qui en résultait pour lui auprès d'Israël et du monde, son cœur cherchait à s'approprier le contenu de ces révélations récentes. — Si l'on en croit la tradition, le *désert* dont il est ici parlé serait la contrée montagneuse et inhabitée que parcourt la route qui monte de Jéricho à Jérusalem. A droite de ce chemin, non loin de Jéricho, s'élève un pic calcaire, excessivement aigu et abrupt, qui porte le nom de la *Quarantania*. Les rochers qui l'entourent présentent une multitude de cavernes. Ce serait là le théâtre de la tentation. Nous ignorons si cette tradition repose sur quelque donnée historique. Cette localité est la continuation du désert de Juda, où séjournait Jean.

Les mots *quarante jours* peuvent également se rapporter à *était conduit* ou à *étant tenté;* pour le sens, cela revient au même, les deux actions étant simultanées. D'après Luc et Marc, une obsession incessante poursuivait Jésus pendant tout ce temps. Des suggestions d'une nature opposée à celle des pensées saintes qui l'occupaient, entravaient ce travail intime. Matthieu ne parle pas de cette action sourde de l'ennemi, qui préparait la crise finale. Comment admettre que l'une de ces formes du récit ait été empruntée à l'autre?

Le terme de *diable* qu'emploient Luc et Matthieu, vient

de διαβάλλειν, *semer des rapports, diffamer*. Marc emploie celui de *Satan* (de שטן, *s'opposer;* Zach. III, 1. 2; Job I, 6, etc.). Le premier de ces noms est tiré de la relation de cet être avec les hommes; le second, de ses rapports avec Dieu.

On ne peut nier *a priori* la possibilité de l'existence d'êtres moraux d'une nature différente de celle de l'homme. Or si ces êtres sont des créatures libres, et ne peuvent par conséquent échapper à la loi de l'épreuve, on ne saurait nier non plus que cette épreuve ait pu aboutir à une chute. Enfin, comme dans toute société d'êtres moraux il y a des personnalités prépondérantes qui, par leur ascendant, deviennent des centres autour desquels se groupe la foule des personnalités secondaires, il peut en être ainsi dans ce domaine spirituel, à nous inconnu. Aussi Keim dit-il lui-même: « Nous envisageons cette question de l'existence d'une puissance mauvaise, comme absolument ouverte pour la science. » Cette question, ouverte à la science, est résolue pour la foi; elle l'est par le témoignage du Sauveur qui, dans une parole où il n'y a pas le moindre vestige d'accommodation à un préjugé populaire, Jean VIII, 44, décrit en quelques traits la position morale de Satan. Dans une autre parole, Luc XXII, 31 : « *Satan a demandé à vous cribler comme on crible le blé; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point,* » Jésus soulève le voile qui couvre pour nous les scènes du monde invisible; le rapport qu'il établit entre l'accusateur Satan, et lui, l'intercesseur, suppose qu'à ses yeux ce personnage n'est pas moins un être personnel que lui-même. Le rôle de cet être, dans la tentation de Jésus, est attesté par la parole Luc XI, 21. 22. Il faut que l'*homme fort*, Satan, le prince de ce monde, ait été vaincu par son adversaire, l'*homme plus fort,* dans une lutte personnelle, pour que celui-ci puisse se mettre à piller le château-fort du premier, le monde. Weizsäcker et Keim[1] reconnaissent dans cette parole une allusion au fait de la tentation. C'est cette victoire en combat singulier qui rend possible à Jésus la délivrance de chaque captif de Satan.

Luc mentionne l'abstinence d'aliments de la part de Jésus, pendant ces six semaines, comme un fait qui n'aurait

[1] *Untersuch.*, p. 330. — *Gesch. Jesu*, t. I, p. 570.

été que la conséquence naturelle de ce recueillement profond dans lequel il était plongé. Tout ce temps, en effet, s'écoula pour lui comme une heure ; il ne sentit pas même l'aiguillon de la faim ; c'est ce qui ressort des mots suivants : « ces jours étant accomplis, *il eut faim.* » Par le terme νηστεύσας, *ayant jeûné*, Matthieu paraît donner à cette abstinence le caractère d'un acte réfléchi, rituel, d'un jeûne tel que celui qui, chez les Juifs, accompagnait ordinairement certains temps particulièrement consacrés à la prière. Cette nuance n'est pas une contradiction ; mais elle est conforme au caractère général des deux narrations et devient un indice significatif de leur originalité. — Les jeûnes de Moïse et d'Elie, dans des positions analogues, durèrent le même temps. Dans certains états maladifs, qui entraînent une privation d'aliments plus ou moins complète, le terme de six semaines détermine ordinairement une crise, à la suite de laquelle le besoin de nourriture se réveille avec une extrême violence. Le corps épuisé est en proie à une mortelle défaillance. Tel était sans doute l'état de Jésus ; il se sentait mourir. C'est le moment qu'attendait le tentateur pour lui livrer l'assaut décisif.

2° V. 3. 4[1]. — Première tentation. — Le texte de Luc est très-sobre : *Le diable lui dit.* L'entretien, annoncé sous cette forme, peut s'expliquer comme un contact d'*esprit* à *esprit ;* tandis que, dans Matthieu, l'expression : *s'étant approché,* paraît impliquer l'idée d'une apparition corporelle. Ce sens n'est pourtant pas nécessaire. On peut envisager ce terme comme l'expression symbolique de la sensation morale qu'a éprouvée Jésus au moment où s'est pro-

[1] V. 4. ℵ B L omettent λεγων. — 9 Mjj. 70 Mnn. Or. omettent ο devant ανθρωπος. — ℵ B L Cop. omettent les mots : αλλ' επι παντι ρηματι θεου que lit T. R. avec 15 Mjj. tous les Mnn. Syr. It. Vg. (tirés de Mathieu).

duit le choc de cet esprit étranger avec le sien propre. L'approche, dans ce sens, n'aurait eu lieu que dans la sphère spirituelle. Comme l'Ecriture ne mentionne aucune apparition visible de Satan, et que les angélophanies sont des faits dont l'aperception suppose toujours la coopération du sens interne, cette seconde interprétation est plus naturelle. — Les mots : *si tu es,* expriment tout autre chose qu'un doute ; ce *si* a presque la valeur d'un *puisque :* « Si tu es réellement, comme il le paraît. . . » Satan fait allusion à l'allocution de Dieu dans le baptême. C'est à tort que M. de Pressensé paraphrase ces mots par ceux-ci : « Si tu es le Messie. » Ici, comme toujours, le nom du *Fils de Dieu* se rapporte à une relation personnelle, non à une charge (voir à v. 22). — Mais qu'y aurait-il eu de criminel dans l'acte suggéré à Jésus? On a dit qu'il ne lui était pas permis d'employer sa force miraculeuse pour lui-même. Pourquoi pas, s'il lui était permis de l'employer pour autrui? La loi morale n'ordonne pas d'aimer son prochain plus que soi-même. On a dit qu'il aurait fait un acte de volonté propre, Dieu ne lui ayant point ordonné ce miracle. Mais Dieu dirigeait-il chacun des actes de Jésus au moyen d'un commandement positif? La direction divine n'avait-elle pas en Jésus un caractère plus spirituel? L'apostrophe de Satan et la réponse de Jésus nous mettent sur la voie. En lui disant : *Si tu es le Fils de Dieu,* Satan cherche à réveiller avec force dans son cœur le sentiment de sa grandeur divine ; dans quel but? Il veut par là l'amener à sentir plus péniblement le contraste entre son dénûment actuel, conséquence de sa condition humaine, et l'abondance à laquelle sa nature divine semble lui donner droit. Il y avait en effet, surtout depuis le baptême, une anomalie dans la position de Jésus. D'un côté, il avait été élevé à la *conscience* distincte de sa dignité de Fils de Dieu ; et de l'autre,

son *état,* comme Fils de l'homme, était resté le même. Il continuait ce mode d'existence entièrement semblable au nôtre, entièrement dépendant, sous la forme duquel il avait mission de réaliser ici-bas la vie filiale. De là devait résulter pour lui la tentation constante d'élever, par des actes de puissance, son état misérable à la hauteur de sa conscience de Fils. Et voilà la première prise par laquelle Satan cherche à s'emparer de sa volonté, profitant dans ce but de la défaillance mortelle à laquelle il le voit en proie. — Mais céder à cette suggestion, c'eût été rompre les conditions de cette existence terrestre à laquelle Jésus s'était assujetti par amour pour nous, renier son titre de Fils de l'homme pour réaliser avant le temps l'état de Fils de Dieu, revenir en quelque sorte sur l'acte de l'incarnation, entrer dans la fausse voie dont le *docétisme* a tracé plus tard la formule : la négation totale ou partielle du *Christ venu en chair ;* c'eût été faire de son humanité une simple apparence.

C'est précisément là ce que fait ressortir sa réponse. La parole scripturaire, Deut. VIII, 3, dans laquelle il enveloppe sa pensée, est admirablement appropriée à ce but, et pour la forme et pour le fond : *L'homme ne vivra pas de pain seulement.* Ce terme : *l'homme,* rappelle à Satan la forme d'existence que Jésus a acceptée, et dont il ne peut se départir de son chef. — L'omission de l'art. ὁ, devant ἄνθρωπος, dans neuf Mjj., donne à ce mot une valeur générique qui convient au contexte. Mais Jésus, tout en affirmant ainsi le maintien de sa nature humaine, rappelle à Satan que l'homme, tout homme qu'il est, n'est pas dépourvu du secours divin. L'expérience d'Israël au désert, à laquelle se rapporte la parole de Moïse, prouve que l'action de la force divine n'est pas assujettie à l'aliment ordinaire du pain. Dieu peut entretenir l'existence

humaine par d'autres moyens matériels, la manne, les cailles; il peut même, s'il le trouve bon, faire vivre un homme par la seule puissance de sa volonté. Ce principe n'est que l'application d'un vivant monothéisme à la sphère de la vie physique. En le proclamant dans ce cas particulier, Jésus déclare que jamais, dans sa carrière, aucune nécessité matérielle ne le forcera à renier, au nom de sa dignité de Fils, l'humble mode d'existence qu'il a adopté en se faisant homme, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu lui-même de transformer son état en le rendant conforme à son essence de Fils de Dieu. Quoique Fils, il restera donc soumis, soumis jusqu'à la défaillance même de la mort (Hébr. V, 8). — Les mots: *mais de toute parole de Dieu*, sont omis par les alex.; ils sont probablement tirés de Matthieu. Quelle raison aurait-on eue de les retrancher du texte de Luc? Par leur suppression la réponse de Jésus prend le caractère bref et catégorique qui convient à la situation. — L'envoi des anges pour secourir Jésus, que mentionnent à la fin du récit Matthieu et Marc, prouve que l'attente de Jésus n'a pas été trompée; Dieu l'a soutenu, comme il avait soutenu Elie au désert, dans une situation analogue (1 Rois XIX).

La première tentation se rapporte à la *personne* de Jésus; la seconde à son *œuvre*.

3° V. 5-8 [1]. — Deuxième tentation. — L'occasion de la nouvelle épreuve n'est pas une sensation physique; c'est une aspiration de l'âme. L'homme, créé à l'image de Dieu,

[1] V. 5. ℵBDL quelques Mnn. omettent ο διαβολος. — ℵBLIt$^{aliq.}$ omettent εις ορος υψηλον que lit T. R. avec 14 Mjj. les Mnn. Syr. It$^{aliq.}$ — V. 7. Tous les Mjj. lisent πασα au lieu de παντα que lit T. R. avec quelques Mnn. seulement. — V. 8. ℵBDLZ plusieurs Mnn. Syr. It^{plerique} Vg. omettent les mots υπαγε οπισω μου Σατανα. — Γαρ, dans le T. R., n'a pour lui que UWbΔΛ.

aspire à régner. Cet instinct, dont l'égoïsme fausse la direction, n'en est pas moins légitime à son point de départ. Il avait reçu en Israël par les promesses de Dieu un but précis : la suprématie du peuple élu sur tous les autres ; et une forme très-déterminée : l'espérance messianique. Le patriotisme de Jésus s'était enflammé à ce foyer (XIII, 34; XIX, 41); et il devait conclure de ce qu'il avait entendu de la bouche de Dieu au baptême, que c'était lui qui était destiné à réaliser cette magnifique attente. C'est cette perspective, ouverte aux regards de Jésus, dont Satan s'empare pour chercher à le fasciner et à l'entraîner dans une fausse voie. — Les mots : *le diable*, et : *sur une haute montagne,* v. 5, sont omis par les alex. On pourrait supposer que ce retranchement provient de la confusion des deux syllabes ον qui terminent les mots αὐτόν et ὑψηλόν. Mais n'est-il pas plus aisé de croire à une interpolation provenant de Matthieu? Dans ce cas, le régime sous-entendu de *l'ayant élevé,* dans Luc, pourrait être, sans doute, comme dans Matthieu, une montagne. Cependant, en l'absence de tout régime exprimé, il est plus naturel d'expliquer : « l'ayant élevé *en l'air.* » Il n'est pas impossible que cette différence entre les deux évangélistes se lie à l'ordre différent dans lequel ils placent les deux dernières tentations. Dans Luc, Satan, après avoir élevé Jésus en l'air, le déposerait sur le faîte du temple. Cette succession est naturelle. — On se demande comment Jésus peut être ainsi livré à la disposition de Satan. Mais, comme l'Esprit l'avait conduit au désert pour qu'il fût tenté, il n'est point étonnant qu'il soit abandonné pour un moment, corps et âme, à la puissance du séducteur. — Il n'est pas dit que Jésus *vit* réellement tous les royaumes de la terre, ce qui serait absurde ; mais que Satan les lui *montra.* Ce terme peut fort bien signifier qu'il les fit apparaître aux regards

de Jésus, dans une succession instantanée, par une diabolique fantasmagorie. Il avait vu tant d'hommes éminents succomber à un mirage semblable, qu'il pouvait espérer de vaincre encore par ce moyen. — L'idée juive de la domination de Satan sur ce monde visible, exprimée dans les paroles que les deux évangélistes mettent dans sa bouche, n'est peut-être pas aussi dénuée de fondement que plusieurs le pensent. Jésus ne l'a-t-il pas confirmée en appelant cet être mystérieux le *prince de ce monde?* Satan, archange, n'aurait-il point reçu primitivement pour son domaine la terre et le système auquel elle appartient? Il ne mentirait pas, dans ce cas, en disant que tout ce pouvoir *lui a été remis* (v. 6). La sincérité de cette assertion ressort d'ailleurs de cette expression même, par laquelle il rend hommage à la souveraineté de Dieu et se reconnaît son vassal. Dans les mots : *je donne tout cela à qui je veux,* il ne faut pas voir non plus une imposture. Dieu laisse certainement à Satan un certain usage de sa souveraineté et de ses forces; il règne sur tout le domaine extra-divin de la vie humaine, et il a le pouvoir d'élever au faîte de la gloire l'homme qu'il favorise. La majesté d'un tel langage était soutenue, sans doute, par la splendeur de l'apparition de celui qui le tenait; et si jamais Satan se revêtit de sa forme d'*ange de lumière* (2 Cor. XI, 14), ce fut à cette heure qui décidait de son empire. — La condition qu'il met à la cession de son pouvoir entre les mains de Jésus, v. 7, a souvent été présentée comme un piége trop grossier pour qu'il ait pu être tendu par un esprit aussi habile. Le dernier des Israélites n'aurait-il pas, en effet, repoussé avec horreur une telle proposition? Mais il faut tenir compte d'un petit mot du texte : οὖν, *donc*, qui met cette condition en rapport logique avec les paroles précédentes. Ce n'est point comme individu, c'est comme représentant de l'autorité divine sur

cette terre, que Satan réclame en ce moment l'hommage de Jésus. L'acte de se prosterner, en Orient, se pratique envers tout supérieur légitime, non en vertu de son caractère personnel, mais en raison de la portion du pouvoir divin dont il est le dépositaire. Car derrière tout pouvoir on voit toujours celui de Dieu dont il émane. Comme homme, Jésus faisait partie du domaine confié à Satan. Comme appelé à lui succéder, il semblait ne pouvoir le faire qu'autant que Satan lui-même lui transmettrait l'investiture de sa charge. Ces mots : *si tu te prosternes devant moi,* ne sont donc pas un appel adressé à l'ambition de Jésus; ils formulent la condition *sine quâ non* mise par l'ancien maître du monde à l'installation de Jésus dans la souveraineté messianique. En parlant ainsi, Satan se trompait seulement en un point : c'est que le règne qui allait commencer, n'était en aucune façon la continuation du sien, et ne dépendait nullement d'une transmission de pouvoir de sa part. Il en eût été autrement, sans doute, si Jésus se fût proposé de réaliser le programme du règne messianique, tel que le formulait le préjugé populaire de son temps. La monarchie israélite, ainsi comprise, n'aurait réellement été qu'une forme nouvelle et passagère du règne de Satan sur cette terre, règne de la force extérieure, règne *de ce monde*. Mais ce que Jésus a exprimé plus tard en ces mots : « Je suis roi, je suis né pour cela, mais mon règne n'est pas d'ici-bas » (Jean XVIII, 36), était déjà dans son cœur. Son règne était le commencement d'une domination de nature toute nouvelle, ou, si ce règne avait un antécédent, c'était uniquement la royauté établie par Dieu en Sion (Ps. II); celle-ci, Jésus venait d'en recevoir, en ce moment même, l'investiture des mains du délégué divin, Jean-Baptiste. Il n'avait donc rien à demander à Satan, et par conséquent aucun hommage à lui rendre. Sans doute, ce

refus était un fait grave. Jésus renonçait ainsi à tout pouvoir fondé sur les moyens matériels et sur les institutions sociales. Il rompait avec l'idéal messianique juif, sous la forme reçue. Il se réduisait, pour accomplir la conquête du monde, à l'action spirituelle exercée sur les âmes ; il se condamnait à les gagner une à une, par le travail de la conversion et de la sanctification ; marche lente, humble, inapparente, méprisable aux yeux de la chair, et dont le terme, le règne visible, ne devait éclater qu'après des siècles. Bien plus, une telle réponse était une déclaration de guerre à Satan, et dans quelles conditions? Jésus se condamnait à lutter, sans aucun pouvoir humain, avec un adversaire disposant de tous les pouvoirs humains, à marcher, avec dix mille hommes, contre le roi qui venait à sa rencontre avec vingt mille (XIV, 31). La mort l'attendait inévitablement sur ce chemin. Mais tout cela, il l'accepte, sans hésiter, pour rester fidèle à Dieu, de qui seul il est décidé à tout recevoir. Rendre hommage à un être qui a rompu avec Dieu, ce serait l'honorer dans sa coupable autonomie, s'associer à sa révolte. — Jésus enveloppe encore cette fois son refus dans une parole scripturaire, Deutér. VI, 13; par là il éloigne de sa réponse toute apparence d'arbitraire humain. Le texte hébreu et les LXX disent uniquement : « Tu craindras l'Eternel et *tu le serviras.* » Mais il est clair que ce mot *servir* renferme l'adoration et, par conséquent, l'acte du προσκυνεῖν, *se prosterner,* par lequel elle s'exprime. Les mots : *Retire-toi de moi, Satan,* sont, chez Luc, importés de Matthieu. Il en est de même du *car*, dans la proposition suivante. — Mais, en se décidant ainsi à fonder son règne sans l'assistance d'aucune force matérielle, Jésus ne se réservait-il point d'user d'autant plus librement des forces surnaturelles dont il venait d'être doué, afin de surmonter, à grands coups de prodi-

ges, les obstacles et les dangers qu'il allait rencontrer sur la voie qu'il avait choisie. Voilà le point au sujet duquel Satan fait subir à Jésus une dernière épreuve. La troisième tentation, en effet, se rapporte à l'usage qu'il compte faire de la force divine, dans le cours de sa carrière messianique.

4° V. 9-12 [1]. — Troisième tentation. — Cette épreuve appartient à une sphère supérieure à celles de la vie physique et de la vie politique. Elle a un caractère purement religieux, et se rapporte à ce qu'il y a de plus intime dans la relation de Jésus avec son Père. La dignité de Fils de Dieu, en vue de laquelle l'homme a été créé, a pour conséquence la libre disposition de la puissance divine et des forces motrices de l'univers. Dieu lui-même ne dit-il pas à son enfant : « Mon fils, tu es toujours avec moi, *et tout ce que j'ai est à toi* » (XV, 31)? Mais, à mesure que l'homme est élevé à cette position filiale et parvient par degrés à l'intimité divine, un danger naît pour lui de cet état et va sans cesse croissant : celui d'abuser d'un tel privilége, en changeant, comme est tenté de le faire un inférieur indiscret, l'intimité en familiarité. De cette hauteur vertigineuse où l'avait élevé la grâce de son Dieu, l'homme tombe alors en un clin d'œil dans le plus profond des abîmes, l'emploi irrespectueux des dons de Dieu, l'abus de confiance. Cet orgueil-là est plus impardonnable que celui que l'Ecriture appelle l'*orgueil de la vie*. Abuser du secours de Dieu, c'est l'offenser plus grièvement que de ne pas l'attendre avec foi (1re tentation) ou de le tenir pour insuffisant (2e tentation). — La sphère supérieure à laquelle se rapporte cette épreuve, est indiquée par le théâtre où elle est placée : la localité la plus sainte, Jérusalem (*la ville sainte,* comme dit Matthieu), et

[1] V. 9. Le ο devant υιος dans le T. R. est omis dans tous les Mjj. et dans 150 Mnn.

le temple. Le terme πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, qu'on traduit par *créneau du temple*, pourrait désigner l'extrémité antérieure de la ligne de rencontre entre les deux plans inclinés formant le toit de l'édifice sacré. Mais, dans ce cas, il eût fallu ναοῦ, plutôt que ἱεροῦ (voir à I, 9). Il s'agit donc vraisemblablement d'une localité située dans le parvis, soit du *péristyle de Salomon,* qui occupait le côté oriental de la terrasse du temple, et qui dominait la gorge du Cédron, soit du *péristyle royal,* placé du côté sud de cette terrasse, et d'où, comme s'exprime Josèphe, le regard plongeait dans un abîme. Le mot πτερύγιον désignerait le *faîte* de ce péristyle. Un tel emplacement est le type de la hauteur sublime où Satan voit Jésus élevé, et d'où il voudrait le faire crouler dans un abîme.

L'idée de cette incomparable élévation spirituelle est exprimée par ces mots : *si tu es fils de Dieu.* Les alex. omettent l'art. devant le mot *fils*, et avec raison. Il s'agit ici de la *qualité filiale,* et non de la personnalité du Fils. « Si tu es un être à qui il appartient d'appeler Dieu *ton père,* dans un sens unique, ne crains pas de faire acte de hardiesse et de donner à Dieu l'occasion de montrer le soin particulier qu'il prend de toi. » Et comme Satan avait remarqué que Jésus lui avait répondu deux fois par la Parole de Dieu, il essaie de se servir à son tour de cette arme. Il applique ici la promesse Ps. XCI, 11. 12, par un raisonnement *a fortiori :* « Si Dieu a promis de garder ainsi le juste, combien plus son Fils bien-aimé ! » La citation est conforme au texte des LXX, sauf l'omission des mots : *dans toutes tes voies*, que Matthieu omet également ; ce dernier retranche de plus les mots précédents : *de te garder.* On a pensé que cette omission était le fait de Satan lui-même, qui aurait supprimé ces mots pour rendre l'application du passage plus plausible, en généralisant outre mesure la promesse du

Psaume, qui dans le contexte ne s'applique au juste qu'autant qu'il marche *dans les voies de l'obéissance*. C'est bien subtil. — Quelle était la vraie portée de cette tentation? En Dieu, la puissance est toujours au service du bien, de l'amour; c'est là la différence entre Dieu et Satan, entre le miracle divin et la sorcellerie diabolique. Or le diable ne veut rien moins en ce cas que de faire passer Jésus d'un de ces domaines dans l'autre, et cela au nom de ce qu'il y a de plus sacré et de plus intime dans la relation entre deux êtres qui s'aiment, la confiance. Si Jésus succombe à la tentation d'en appeler à la toute-puissance pour le tirer d'un danger dans lequel le service du bien ne l'a point jeté, il met Dieu dans la position, ou de lui refuser son aide, et de séparer ainsi sa cause de la sienne, — c'est le divorce entre le Père et le Fils, — ou bien d'affranchir, ne fût-ce qu'un moment, l'exercice de la toute-puissance du contrôle de la sainteté, — c'est porter le désordre dans sa propre nature. Des deux manières, c'en est fait de Jésus, et même, si l'on ose ainsi dire, de Dieu.

Jésus caractérise la nature impie de cette suggestion par l'expression *tenter Dieu*, v. 12. Ce terme signifie : mettre Dieu dans l'alternative d'agir d'une manière contraire à ses plans ou à sa nature, ou de compromettre l'existence ou le salut d'une personne à lui étroitement liée. C'est la confiance dénaturée jusqu'à devenir le crime de lèse-majesté divine. On a cru parfois que Satan avait voulu engager Jésus à établir son règne par quelque démonstration miraculeuse, par un grand prodige d'apparat qui, accompli sous les yeux des nombreux adorateurs réunis dans le temple, lui eût attiré les hommages de tout Israël. Mais le récit ne fait aucune allusion à un effet quelconque à produire par ce miracle. Il s'agit plutôt ici d'un jeu que d'un calcul. C'est la force divine mise au service du caprice, non à celui d'une

réflexion mal dirigée. — Pour la troisième fois, Jésus emprunte la forme de sa réponse à l'Ecriture, et, chose remarquable, de nouveau au Deutéronome (VI, 16). Ce livre, qui rappelait à Israël ses expériences pendant les quarante ans passés au désert, avait peut-être été le texte particulier des méditations de Jésus pendant son propre séjour au désert. Le pluriel : *vous ne tenterez point,* dans l'A. T., est transformé par Jésus en singulier : *tu ne tenteras point.* Ce changement proviendrait-il d'un double sens que Jésus introduirait dans cette parole? Tout en l'appliquant à lui-même par rapport à Dieu, il semble en effet l'appliquer en même temps à Satan par rapport à lui ; comme s'il voulait dire : Cesse donc aussi maintenant de me tenter, moi, ton Dieu.

Presque tous les interprètes condamnent aujourd'hui l'ordre admis par Luc et y préfèrent celui de Matthieu, qui fait de cette dernière tentation la seconde. Il me semble que si l'explication que nous venons de donner est fondée, elle ne peut laisser aucun doute sur la préférence à accorder à l'ordre de Luc. L'homme qui n'est plus homme, le Christ qui n'est plus Christ, le Fils qui n'est plus Fils, voilà les trois degrés de la tentation. Le second degré pouvait paraître le plus élevé, le plus dangereux, à des hommes qui avaient grandi dans le milieu théocratique ; et l'on comprend que la tradition formée dans les églises judéo-chrétiennes, et dont le premier évangile nous a conservé le type, ait fait de cette tentation spécialement messianique (la seconde de Luc) le couronnement de la lutte. Mais en réalité, il n'en a pas été ainsi ; l'ordre *historiquement* vrai, dans une lutte morale, doit être celui qui répond à l'essence morale des choses.

5° V. 13. Conclusion historique. — L'expression πάντα πειρασμόν ne signifie pas *la* tentation *tout entière* (il faudrait

ὅλον), mais *toute espèce* de tentation. Nous avons vu, en effet, que les tentations mentionnées se rapportent, l'une à la personne de Jésus, l'autre à la nature de son œuvre, la troisième à l'usage du secours divin qui lui a été assuré pour cette œuvre; elles sont donc très-variées. De plus, réunies comme elles le sont, elles forment un cycle complet; et c'est ce qu'exprime le terme συντελέσας, *ayant achevé, accompli.* Cependant Luc annonce, en terminant, le retour futur de Satan dans le but de faire subir à Jésus une nouvelle épreuve. Si les mots ἄχρι καιροῦ signifiaient, comme on les traduit souvent, *pour un temps,* on pourrait penser que cette tentation future désigne en général les épreuves auxquelles Jésus sera exposé pendant le cours de son ministère. Mais ces mots signifient: *jusqu'à un moment favorable.* Satan attend donc quelque nouvelle opportunité, une occasion d'un genre aussi particulier que la précédente. Cette lutte, si précisément annoncée, ne peut être que celle de Gethsémané. « C'est ici l'heure de *la puissance des ténèbres,* » dit Jésus à ce moment-là (XXII, 53); et, peu d'instants auparavant, il avait dit, d'après Jean (XIV, 30) : « Le *prince de ce monde* vient. » Alors, en effet, Satan trouva un nouveau moyen d'action sur l'âme de Jésus: la crainte de la souffrance. Comme au désert il avait cru pouvoir éblouir ce cœur sans expérience de la vie, par l'éclat du succès et l'enivrement de la *jouissance,* ainsi à Gethsémané il a tenté de le faire dévier par le cauchemar du supplice et l'angoisse de la douleur. Ce sont bien là les deux leviers par lesquels il parvient à jeter les hommes hors de la voie de l'obéissance.

Luc omet ici le fait mentionné par Matthieu et Marc de l'arrivée des anges pour servir Jésus. Ce n'est pas une répugnance dogmatique qui le lui fait omettre; car il en mentionne un tout semblable, XXII, 43. Il l'a donc ignoré. Par conséquent, il ne connaissait pas les deux autres récits.

LA TENTATION

Nous examinerons: 1° la nature de ce fait; 2° son but; 3° les trois récits.

1° *Nature de la tentation.* — Les anciens ont en général pris ce récit *à la lettre.* Le diable serait apparu corporellement à Jésus et l'aurait transporté réellement sur la montagne et sur le faîte du temple. Mais, sans parler de l'impossibilité de trouver quelque part une montagne d'où l'on puisse voir tous les royaume du monde, la Bible ne mentionne pas une seule apparition visible de Satan; et, dans la lutte de Gethsémané qui, selon Luc, est le pendant de celle-ci, la présence de l'ennemi ne s'est point produite dans le monde des sens. — S'agirait-il donc, comme l'ont pensé quelques modernes, d'un tentateur *humain*, désigné métaphoriquement du nom de Satan, dans le sens où Jésus dit à Pierre: « Retire-toi de moi, Satan »; d'un envoyé du Sanhédrin, par ex., qui serait venu le mettre à l'épreuve (Kuinœl), ou de la députation du même corps, mentionnée Jean I, 19 et suiv., qui, en revenant d'auprès du précurseur, aurait rencontré Jésus au désert, et là aurait réclamé sa coopération messianique, en lui offrant celle des autorités juives (Lange)? Mais ce ne fut qu'après que Jésus avait déjà quitté le désert et avait rejoint Jean au bord du Jourdain, qu'il fut publiquement signalé par celui-ci comme le Messie [1]. Avant ce moment, personne ne le connaissait comme tel. Puis, si cette hypothèse explique bien la seconde tentation (dans l'ordre de Luc), elle ne peut rendre compte de la première, ni même de la troisième.

Ce récit ne serait-il originairement qu'un enseignement sous forme de *parabole*, dans lequel Jésus aurait inculqué à ses disciples quelques-unes des maximes les plus importantes pour leur ministère futur? N'user jamais de leur pouvoir miraculeux dans un intérêt personnel, ne s'associer jamais avec les méchants pour réaliser le bien, ne faire aucun miracle dans un esprit d'ostentation: voilà ce que Jésus leur avait recommandé, sous une forme figurée qu'ils auraient prise à la lettre (Schleiermacher, Schweizer, Bleek). Mais, avant tout, est-il concevable que Jésus se fût exprimé assez maladroitement pour provoquer une pareille méprise? Puis,

[1] Voir mon *Commentaire sur l'évangile de Jean* (à I, 29).

comment eût-il parlé aux apôtres d'un empire extérieur à fonder par eux? Aussi le côté messianique, si saillant dans la seconde tentation, est-il complètement dissimulé dans celle des trois maximes qui, d'après l'explication de ces théologiens, devrait y correspondre. Baumgarten-Crusius, pour parer à cette dernière objection, applique les trois maximes, non à ce dont les apôtres doivent s'abstenir, mais à ce qu'ils ne doivent pas attendre de Jésus lui-même : « Comme Messie, aurait voulu dire Jésus, je ne chercherai à satisfaire ni vos appétits sensuels, ni vos aspirations ambitieuses, ni votre soif de miracles. » Mais tout ce genre d'interprétation rencontre un obstacle insurmontable dans le récit de Marc, où il n'est parlé que du séjour au désert et de la tentation *en général*, sans que les trois épreuves particulières, c'est-à-dire, dans cette opinion-là, la portion réellement significative de l'enseignement, soient même mentionnées. Marc aurait perdu le fruit et retenu l'enveloppe, ou, comme dit Keim, « gardé les chairs en rejetant le squelette. » En transformant la parabole en histoire, l'évangéliste aurait omis justement ce qui renfermait l'idée de la parabole. — Ustéri, qui avait d'abord partagé l'opinion précédente, fut conduit par ces difficultés à voir dans ce récit un *mythe*, émané de la conscience chrétienne ; et Strauss essaya d'expliquer l'origine de cette légende par les notions messianiques en cours chez les Juifs. Mais ce dernier n'est pas parvenu à citer, dans la théologie juive, une seule parole antérieure à l'époque de Jésus où soit énoncée l'idée d'une lutte personnelle entre le Messie et Satan. Quant à la conscience chrétienne, aurait-elle réellement été en état de créer de toutes pièces un récit aussi mystérieux et aussi profond? Enfin, la place remarquablement fixe qu'occupe ce fait dans les trois synoptiques, entre le baptême de Jésus et le commencement de son ministère, démontre que cet élément de l'histoire évangélique appartient au type le plus primitif de l'enseignement chrétien. Il ne saurait donc être le produit d'une création légendaire postérieure.

Si tous ces indices ne sont pas trompeurs, le récit de la tentation doit correspondre à un fait réel dans la vie du Sauveur. Mais ne serait-il pas la description d'une lutte purement *morale*, d'une lutte qui aurait été circonscrite à l'âme de Jésus? La tentation ne serait-elle point une vision occasionnée par l'exaltation résultant d'un jeûne prolongé, et dans laquelle l'image brillante du Messie juif s'était présentée à son imagination sous les formes les plus sédui-

santes (Eichhorn, Paulus)? Ou bien ce récit ne serait-il pas le résumé d'une longue et intense méditation, dans laquelle, après avoir ouvert son âme, avec une tendre sympathie, à toutes les aspirations de son siècle et de son peuple, Jésus avait décidément rompu avec elles et s'était décidé, en pleine connaissance de cause, à réaliser uniquement le Messie de Dieu (Ullmann)? Mais, dans le premier cas, le cœur d'où est sorti ce rêve charnel ne peut plus être celui du Saint de Dieu; et la vie et la conscience parfaitement pures de Jésus deviennent inexplicables. Quant à la seconde forme sous laquelle se présente cette opinion, elle renferme des éléments de vérité incontestables. Il n'est pas douteux que les deux dernières tentations ne répondent aux aspirations les plus ardentes et les plus générales du peuple juif: l'attente du Messie politique et la soif des prodiges extérieurs (σημεῖα αἰτεῖν, 1 Cor. I, 22). Mais 1. Comment expliquer, à ce point de vue, la première tentation? 2. Comment a pu s'introduire dans un pareil tableau la figure d'un tentateur personnel? Comment en est-elle devenue le trait dominant, à ce point qu'elle en forme presque le tout, dans le récit de Marc? 3. N'avons-nous pas le commentaire authentique de Jésus lui-même sur cette lutte dans la parole XI, 21. 22, déjà rappelée (page 262)? En décrivant cette victoire de l'*homme plus fort* sur l'*homme fort*, et en la posant comme la condition absolument indispensable du pillage de la forteresse du second par le premier, Jésus n'a-t-il pas fait allusion à une lutte *personnelle* entre lui et le prince de ce monde, telle que celle dont nous trouvons le tableau dans le récit de la tentation? Par ces raisons, Keim, tout en reconnaissant dans la tentation, avec Ullmann, un fait sublime de la vie morale de Jésus, une décision énergique de sa volonté, par laquelle il a renoncé absolument à toute déviation de la volonté divine, malgré l'insuffisance des moyens humains, Keim lui-même ne croit pas pouvoir se refuserà admettre la possibilité de l'existence et de l'intervention du représentant de la puissance mauvaise.

Nous voici arrivés à l'explication qui seule, selon nous, rend compte du récit de la tentation. Comme il y a un contact des corps entre eux, il y a aussi, dans une sphère supérieure à celle de la matière, une action et une réaction des esprits les uns sur les autres. C'est dans ce milieu supérieur, où Jésus se trouvait élevé, que lui, le représentant de la dépendance libre, de l'amour filial

envers Dieu, il s'est rencontré avec l'esprit qui représente le plus énergiquement l'autonomie de la créature, et que, sous toutes les formes, et malgré toutes les ruses de celui-ci, il a affirmé, avec liberté et conscience, son propre principe. Cette victoire a décidé du sort de l'humanité; elle est devenue la base de l'établissement du règne de Dieu sur la terre. Voilà l'essence du fait. Quant au récit par lequel cette scène mystérieuse nous a été révélée, il pourrait n'être qu'un tableau symbolique par lequel Jésus aurait cherché à faire comprendre aux disciples un fait auquel, par sa nature même, le langage figuré était seul applicable. Il faut néanmoins nous souvenir que, Jésus étant réellement homme, et son esprit lié à un corps, il avait besoin, tout comme nous, de représentations sensibles pour s'approprier les faits spirituels. La métaphore dans le langage lui était aussi naturelle qu'à nous. La lutte qui s'est consommée entre le tentateur et lui, pour arriver pleinement à sa propre conscience, a donc probablement dû revêtir la forme plastique sous laquelle elle nous a été conservée. Avec cela, nous ne pensons point que Jésus ait été transporté physiquement par Satan à travers les airs. Nous croyons qu'un spectateur, qui l'aurait contemplé pendant la tentation, eût pu le voir, durant le cours de cette épreuve, immobile sur le sol du désert. Mais, si la lutte n'est pas sortie de la sphère *spirituelle*, elle n'en a pas été moins réelle, et la valeur de cette victoire n'en est pas moins décisive et incalculable. Cette manière de voir est, avec diverses nuances, celle qu'a exprimée, déjà dans l'ancienne église, Théodore de Mopsueste, et que nous trouvons chez quelques réformateurs et plusieurs interprètes modernes (Olshausen, Néander, Oosterzee, Pressensé, etc.).

Mais Jésus pouvait-il réellement *être tenté*, s'il était saint; *pécher*, s'il était le Fils de Dieu; *échouer* dans son œuvre, s'il était le rédempteur voulu de Dieu? — Le saint pouvait être tenté, parce qu'un conflit pouvait s'élever entre un besoin légitime de son corps ou une aspiration normale de son âme, et la volonté divine qui lui en refusait momentanément la satisfaction. Le Fils pouvait pécher, puisqu'il avait renoncé au mode d'être divin, à la *forme de Dieu* (Phil. II, 6), pour entrer dans un état humain entièrement semblable au nôtre. Le rédempteur pouvait succomber, si l'on pose la question au point de vue de sa liberté personnelle; ce qui n'empêche point que par sa prescience Dieu ne fût assuré qu'il de-

meurerait ferme. Cette prévision était l'un des facteurs de son plan, exactement comme la prévision de la foi des croyants est l'un des éléments de son éternelle πρόθεσις (Rom. VIII, 20).

2° *But de la tentation.* — La tentation est le complément du baptême. Elle est la préparation *négative* du ministère de Jésus, comme le baptême en est la préparation *positive*. Dans le baptême, Jésus a reçu l'impulsion, la vocation, les forces. Par la tentation, il a été amené à la conscience distincte des écarts à éviter, des périls de droite et de gauche à redouter. La tentation a été le dernier acte de son éducation morale, son initiation à toutes les altérations possibles de l'œuvre messianique. Si, dès le premier pas dans cette carrière remplie de difficultés, Jésus a marché sur la voie voulue de Dieu sans déviation, sans variation, sans tâtonnement, cette contenance assurée, cette direction ferme sont certainement dues à l'épreuve de la tentation. Toutes les fausses routes possibles lui étaient désormais connues; tous les écueils avaient été étudiés; c'était l'ennemi lui-même qui lui avait rendu ce service. Et voilà pourquoi Dieu l'avait, en apparence et momentanément, livré à lui. C'est ce qu'exprimait si énergiquement le récit de Matthieu: « Il fut emmené par l'Esprit . . . *pour être tenté.* » En sortant de cette école, Jésus comprenait distinctement que, quant à sa *personne*, pas un acte de son ministère ne devait tendre à l'affranchir de sa condition d'homme; que, quant à son *œuvre*, elle ne devait être assimilée en rien à celle des pouvoirs humains; que, dans *l'usage* des forces divines, la liberté filiale ne devait jamais aller jusqu'au caprice, même sous prétexte de confiance aveugle au secours de Dieu. Et ce programme a passé dans les faits. Jésus a vécu matériellement des dons de la charité (VIII, 3), non du produit des miracles; son mode d'existence n'a été qu'un abaissement continuel et, si l'on peut ainsi dire, une incarnation prolongée. Il a refusé sans hésiter, pour travailler à la fondation de son règne, le concours de la force humaine, par ex., quand les foules ont voulu le faire roi (Jean VI, 15), et son ministère a revêtu le caractère d'une conquête exclusivement spirituelle. Il s'est enfin abstenu de tout miracle autre que ceux qui avaient pour but direct la révélation de la perfection morale, c'est-à-dire de la gloire de son Père (Luc XI, 29). Ces normes suprêmes de son activité messianique, il les avait apprises à l'école sévère par laquelle Dieu l'avait fait passer au désert.

3° *Les récits de la tentation.* — On a prétendu que, puisque Jean ne raconte pas la tentation, il la nie de fait. Mais nous avons déjà vu que le point de départ de sa narration est postérieur à ce moment. — Le récit de Marc (I, 12. 13) est excessivement sommaire. Il est en quelque sorte intermédiaire entre les deux autres, se rapprochant de celui de Matthieu par le préambule et par la fin (le secours des anges), et de celui de Luc par l'extension de la tentation aux quarante jours. Mais il diffère de l'un et de l'autre par l'omission des trois épreuves particulières et par l'adjonction du trait des bêtes sauvages. Ici se présente, pour ceux qui prétendent que l'un de nos évangiles a été la source de l'autre ou des deux autres, le dilemme suivant: Ou le récit primitif est celui de Marc que les deux autres ont amplifié (Meyer), ou Marc a résumé les deux autres (Bleek). Reste enfin une troisième alternative, par laquelle Holtzmann échappe à ce dilemme: Il existait un Marc primitif, dont le récit a passé *in extenso* dans Luc et Matthieu, et que notre Marc canonique a abrégé. Cette dernière supposition ne nous paraît pas admissible; car si Matthieu et Luc puisaient à la *même* source écrite, d'où viendrait chez eux l'étrange interversion dans l'ordre des deux tentations? Scheiermacher admet — et la critique moderne d'applaudir (Holtzmann, p. 213) — que Luc a changé l'ordre de Matthieu afin de ne pas varier trop souvent la scène, en faisant voyager Jésus hors du désert (au temple) et en l'y ramenant ensuite (sur la montagne). En vérité, nous nous demandons comment on peut avancer sérieusement de pareilles puérilités. Enfin, si les trois évangélistes puisent à la même source, le Proto-Marc, d'où vient, dans notre Marc canonique, le trait des bêtes sauvages, que l'évangéliste ne peut avoir imaginé arbitrairement et qui, s'il eût été mentionné dans la source commune, n'eût pu, comme le reconnaît Holtzmann (p. 70), être négligé par Luc et Matthieu? L'explication de ce dernier écartée, reste le dilemme proprement dit. Matthieu et Luc sont-ils les amplificateurs de Marc? Mais d'où vient qu'ils coïncident, non seulement dans la partie qui leur est commune avec Marc, mais tout autant, et plus encore, dans celle qui est étrangère à Marc (le détail des trois tentations)? D'où vient encore que Matthieu restreint la tentation au dernier moment, contrairement au récit de Marc et de Luc; que Luc omet le secours apporté à Jésus par les anges, contrairement au récit de Marc et de Matthieu; et que Luc et Matthieu omettent le détail des bêtes

féroces, contrairement au récit de Marc, leur source? Ils amplifient et pourtant abrègent! Marc, au contraire, est-il le compilateur de Matthieu et de Luc? Mais comment ne dit-il pas un mot du jeûne de quarante jours? On prétend qu'il veut éviter les longs discours. Mais ce jeûne prolongé appartient aux faits, non aux paroles. Et où va-t-il puiser le fait des bêtes sauvages? Il abrège et pourtant amplifie!

Toutes ces difficultés, que fait naître cette hypothèse et qui ne pourraient se résoudre qu'en admettant le plus inconcevable arbitraire dans la manière dont les évangélistes usaient de leurs sources, tombent d'elles-mêmes, si l'on reconnaît comme source commune des trois récits la tradition qui circulait oralement dans l'Eglise et qui reproduisait, plus ou moins complètement et fidèlement, le récit primitif, celui de Jésus, tel qu'il avait été transmis par les apôtres. Marc n'a voulu donner que le sommaire de ce fait, qui seul lui paraissait nécessaire pour ses lecteurs. La prédication de Pierre chez Corneille (Actes X, 37 et suiv.) nous offre un exemple de cette manière de concentrer les récits traditionnels. Marc avait peut-être entendu le détail relatif aux bêtes sauvages de la bouche de Pierre lui-même. La tendance spéciale de son récit est de nous montrer en Jésus l'homme saint relevé à sa dignité première, celle de souverain de la nature (les bêtes sauvages) et d'ami du ciel (les anges). Matthieu a rédigé la tradition apostolique, sous la forme qu'elle avait prise spécialement dans les églises judéo-chrétiennes. Nous en avons deux indices: 1. Le caractère *rituel* qui est donné dans ce récit à l'abstinence de Jésus *(ayant jeûné);* 2. L'ordre des deux dernières tentations, d'après lequel l'épreuve *messianique* proprement dite est présentée comme l'acte suprême et décisif de la lutte. Quant à Luc, le fond de son récit est la même tradition apostolique; mais des sources écrites ou des informations particulières l'avaient mis en état de présenter d'une manière plus précise certains détails, de rétablir, par exemple, l'ordre réel des trois tentations. Nous le trouvons ici, comme d'ordinaire, plus complet que Marc et plus exact, historiquement parlant, que Matthieu.

Et maintenant, la position ainsi éclaircie, avec Dieu pour allié assuré et Satan pour adversaire déclaré, Jésus s'avance sur le champ de bataille.

TROISIÈME PARTIE

LE MINISTÈRE DE JÉSUS EN GALILÉE

IV, 14-IX, 50.

Les synoptiques rattachent tous trois le récit du ministère galiléen à celui de la tentation. Mais les narrations de Matthieu et de Marc présentent ceci de particulier que le motif du retour de Jésus en Galilée doit, d'après eux, avoir été l'emprisonnement de Jean-Baptiste : « Ayant appris que Jean avait été livré, Jésus se retira en Galilée » (Matth. IV, 12); « après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée » (Marc I, 14). La tentation ne paraissant pas avoir coïncidé avec l'arrestation de Jean, on se demande où Jésus a passé le temps plus ou moins long qui s'est écoulé entre ces deux événements, et ce qu'il a fait dans cet intervalle? C'est une première difficulté. Il y en a une seconde : Comment l'arrestation de Jean-Baptiste a-t-elle pu motiver le retour de Jésus en Galilée, c'est-à-dire dans les états de ce même Hérode qui tenait Jean emprisonné? Luc ne jette aucun jour sur ces deux questions que soulève la narration des autres syn., par la raison qu'il ne parle point en cet endroit de l'emprisonnement de Jean, et qu'il rattache simplement le commencement du ministère de Jésus à la victoire qu'il vient de remporter au désert. C'est Jean qui résout ces difficultés. D'après lui, il y a eu *deux retours* de Jésus en Galilée, que son récit distingue avec le plus grand soin. Le premier a eu lieu immédiatement après le baptême et la tentation (I, 44). C'est alors qu'il appela à le suivre quelques-uns des jeunes Galiléens qui s'étaient groupés autour

du précurseur pour attendre avec lui le Messie. Le second est rapporté IV, 1; Jean le met en relation avec la jalousie des pharisiens contre Jean-Baptiste, ce qui explique le récit des deux premiers syn. Il paraît, en effet, d'après cela, que c'était des pharisiens qu'était parti le coup qui avait frappé Jean, et l'on comprend par conséquent que Jésus se défiât d'eux plus que d'Hérode lui-même [1]. Ce qui confirme la part qu'avaient prise les pharisiens à l'emprisonnement de Jean, c'est l'expression de *livré* qu'emploient Matthieu et Marc. C'étaient eux qui l'avaient fait saisir et *livré* à Hérode.

Les deux retours mentionnés par Jean furent séparés par toute une série de faits : la translation du domicile de Jésus de Nazareth à Capernaüm, un premier voyage à Jérusalem pour la fête de Pâques, l'entretien avec Nicodème et une activité prolongée en Judée, simultanément avec celle de Jean-Baptiste qui jouissait encore de sa liberté (Jean II, 12-IV, 43). Le second retour en Galilée, qui termina ce long ministère en Judée, n'eut lieu, d'après IV, 35, qu'au mois de décembre de cette même année, de sorte qu'une dizaine de mois au moins le séparèrent du premier. Les synoptiques, ne racontant qu'un seul retour, doivent avoir fondu les deux en un. Seulement, il y a entre eux cette différence que, chez Matthieu et Marc, c'est plutôt l'idée du second qui paraît dominer, puisqu'ils le mettent en relation avec l'emprisonnement de Jean; tandis que chez Luc ressort plutôt l'idée du premier, car il le rattache exclusivement à la tentation. La fusion de ces deux faits analogues, mais séparés par près d'un an d'intervalle, doit avoir eu lieu déjà dans la tradition orale, puisqu'elle a passé, non sans quelques différences, dans nos trois synoptiques. La narration de Jean a eu pour but exprès de

[1] Bäumlein, *Comment. über das Evang. Joh.*, p. 8.

rétablir cette distinction effacée (comp. Jean II, 11; III, 24; IV, 54). C'est ainsi que dans les syn. l'intervalle entre ces deux retours a disparu et que les deux séjours en Galilée qui les ont suivis et qu'avait séparés ce ministère en Judée, ne forment chez eux qu'un tout continu. Aussi est-il difficile de déterminer dans lequel des deux il faut placer chacun des faits que les syn. racontent au commencement du ministère galiléen.

Il ne faut pas oublier que l'évangélisation apostolique et l'enseignement populaire dans les églises étaient dominés non par l'intérêt historique, mais par celui de la fondation et de l'affermissement de la foi. Les faits de nature homogène s'étaient donc groupés dans cet enseignement jusqu'à se confondre entièrement. Nous verrons de la même manière les différents voyages à Jérusalem *massés* par la tradition en un seul et même pèlerinage placé à la fin du ministère de Jésus. Ainsi s'explique le grand contraste qui domine la narration synoptique : la Galilée et Jérusalem. Ce ne fut que lorsque Jean, indépendant de la tradition et puisant dans ses souvenirs personnels, rendit à cette histoire ses phases variées et ses articulations naturelles, que le tableau complet du ministère de Jésus apparut aux yeux de l'Eglise.

Mais pourquoi n'est-ce pas *en Galilée* que Jésus a commencé son activité, comme il semblerait l'avoir fait réellement, d'après les synoptiques? La réponse à cette question ressort de Jean IV, 43-45. Dans cette contrée où il avait passé sa jeunesse, Jésus devait s'attendre à rencontrer plus que dans toute autre certains préjugés opposés à la reconnaissance de sa dignité messianique : « Nul prophète n'est facilement reçu *dans sa patrie* » (Jean IV, 44). C'est pourquoi il ne voulut entreprendre son œuvre auprès de ses compatriotes galiléens, qu'après avoir déjà remporté quel-

ques succès au dehors. La réputation qui le précéderait à son retour, devait servir à lui frayer la voie auprès d'eux (Jean IV, 45). C'était donc la Galilée qu'il avait en vue, même pendant cette première activité en Judée. Il comprenait bien que cette province serait le berceau de son Eglise; car le joug du despotisme pharisaïque et sacerdotal ne pesait pas sur elle comme sur la capitale et ses environs. La fibre humaine, paralysée en Judée par la fausse dévotion, vibrait encore chez ces montagnards aux franches et vives allures, et leur ignorance lui paraissait, avec raison, un milieu moins impénétrable à la lumière d'en-haut que les fausses clartés de la science rabbinique. Comp. la parole remarquable X, 21.

Le *plan* de cette partie n'est pas aisé à discerner; car elle retrace un développement continu, sans coupures marquées; c'est un tableau des progrès, à la fois spirituels et extérieurs, de l'œuvre de Jésus en Galilée. Ritschl a cru que le principe du mouvement se trouvait dans l'hostilité croissante des adversaires de Jésus; et il établit ainsi la division : IV, 16 — VI, 11 : absence de la lutte; VI, 12 — XI, 54 : l'attitude hostile que prennent, l'un vis-à-vis de l'autre, les deux adversaires. Mais 1° les premiers symptômes d'hostilité éclatent bien avant VI, 12; 2° le passage IX, 51, sur lequel passe la division de Ritschl, est évidemment, dans l'intention de l'auteur, l'un des nœuds principaux du récit; 3° la haine croissante des adversaires de Jésus n'est qu'un accident de son œuvre, et nullement le principe déterminant de son développement. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher le principe de la division. L'auteur nous paraît avoir jalonné lui-même sa route par une série de faits entre lesquels il y a une gradation facile à saisir. D'abord Jésus évangélise sans avoir un cortége de disciples réguliers; bientôt il appelle à lui quelques-uns de

ses auditeurs les plus assidus pour faire d'eux ses disciples permanents; au bout d'un certain temps, du milieu de ces disciples devenus fort nombreux, il en élève douze au rang d'apôtres; enfin il confie à ces douze une première mission, et fait d'eux ses évangélistes. Cette gradation dans la position de ses aides correspond naturellement : 1° au progrès interne de son enseignement; 2° à l'extension locale de son œuvre; 3° à l'accroissement de l'hostilité des Juifs avec lesquels Jésus rompt de plus en plus, à mesure qu'il organise son œuvre propre; elle peut donc fournir la mesure du progrès total. — Nous sommes par là conduits à la division suivante :

1er Cycle, IV, 14-44, s'étendant jusqu'à la vocation des premiers disciples.

2e Cycle, V, 1-VI, 11, jusqu'à la nomination des Douze.

3e Cycle, VI, 12-VIII, 56, jusqu'à leur première mission.

4e Cycle, IX, 1-50, jusqu'au départ de Jésus pour Jérusalem.

A ce moment, l'œuvre de Jésus en Galilée est terminée; il dit adieu à ce champ de travail, et, se dirigeant vers Jérusalem, il emmène avec lui en Judée le produit de ses labeurs précédents, son Eglise galiléenne.

PREMIER CYCLE

IV, 14-44.

Visites à Nazareth et à Capernaüm.

Les récits suivants se groupent autour de deux noms : *Nazareth* (v. 14-30), et *Capernaüm* (v. 31-44).

I. — *Visite à Nazareth :* v. 14-30.

Ce morceau s'ouvre par un coup-d'œil général sur les commencements de l'activité de Jésus en Galilée : v. 14. 15.

Puis, sur ce fond se détache, comme exemple particulier, le récit de sa prédication à Nazareth : v. 16-30.

1° V. 14. 15. — Le v. 14 est, comme nous l'avons vu, le complément du v. 1 (voir v. 1). — Le verbe *il s'en retourna* comprend, d'après ce qui précède, les deux retours mentionnés Jean I, 44 et IV, 1, et même encore le troisième, sous-entendu entre Jean V et VI. Les mots : *dans la puissance de l'Esprit,* ne se rapportent pas, comme plusieurs l'ont cru, à une impulsion d'en-haut, qui aurait poussé Jésus à revenir en Galilée, mais à la possession des forces divines qu'il avait reçues au baptême et avec lesquelles il allait maintenant enseigner et agir ; comp. : *rempli du Saint-Esprit,* v. 1. Luc veut dire évidemment qu'il revenait *autre* qu'il n'était allé. Cette puissance surnaturelle de Jésus se déployait-elle uniquement dans ses prédications, ou bien aussi dans des miracles accomplis déjà à cette époque, quoique non racontés par Luc? Comme celui de Cana eut lieu, d'après Jean, précisément à ce moment-là, nous inclinons à ce dernier sens, qui, d'après le terme employé, est aussi le plus naturel. Ainsi s'explique facilement ce qui est dit de sa renommée, qui se répandit immédiatement *dans toute la contrée.* La seule prédication eût difficilement suffi pour amener ce résultat. Meyer fait intervenir ici le bruit des circonstances miraculeuses du baptême ; mais elles n'avaient probablement eu pour témoins que Jésus et Jean, et il n'y est point fait allusion dans la suite. — Le v. 15 raconte comment, après que sa réputation lui avait ainsi frayé le chemin, il arrivait *lui-même* (αὐτός) ; puis, comment *tous,* après l'avoir entendu, ratifiaient le jugement favorable que la renommée leur avait apporté sur son compte *(glorifié par tous).* — Les synagogues, dans lesquelles Jésus exerçait ce ministère itinérant, étaient des salles de réunion existant depuis le retour

de l'exil, peut-être même (Bleek en voit la preuve dans Ps. LXXIV, 8) antérieurement à la captivité. Partout où se trouvait une population juive un peu nombreuse, même en pays païen, il existait de pareils lieux de culte, où l'on se rassemblait le jour du sabbat et, de plus, le lundi et le jeudi, jours de tribunal et de marché. Celui qui désirait parler, témoignait de son intention en se levant (du moins d'après notre passage; comp. aussi Act. XIII, 16). Mais, comme tout enseignement reposait sur l'Ecriture, parler, c'était avant tout *lire*. La lecture finie, il enseignait assis (Act. XIII, 16, Paul parle debout). L'ordre était maintenu par les ἀρχισυνάγωγοι ou présidents de synagogue. — Les v. 14 et 15 forment le quatrième point d'arrêt dans le tableau du développement de la personne et de l'œuvre de Jésus; comp. II, 40. 52 et III, 23.

2° V. 16-30. — Jésus n'avait pas commencé par prêcher à Nazareth. Il y avait sans doute à ses yeux, entre les habitants de cette ville et ceux du reste de la Galilée, une relation semblable à celle que nous avons remarquée entre les habitants de la Galilée et le reste du peuple juif; il savait qu'en un certain sens c'était là que l'attendaient les plus grandes difficultés, et qu'il était prudent de suspendre sa visite dans ce lieu jusqu'au moment où sa réputation, déjà établie dans le reste de la contrée, lui servirait d'allié pour lutter contre le préjugé résultant de ses longues et anciennes relations avec les gens de l'endroit.

V. 16-19 [1]. *La lecture.* — V. 16. Καί. « Et dans ces cour-

[1] V. 16. T. R. avec K L Π beaucoup de Mnn. : Ναζαρετ (ς^ο — ρεθ avec 11 Mjj.): D: Ναζαρεδ; ℵ B* Z: Ναζαρα; A: Ναζαρατ; Δ: Ναζαραθ. — V. 17. A B L Z Syr. lisent ανοιξας, au lieu d'αναπτυξας, que lisent 16 Mjj. Mnn. It. — V. 18. Les 20 Mjj. lisent ευαγγελισασθαι au lieu d'ευαγγελιζεσθαι que T. R. lit avec quelques Mnn. seulement. — V. 19. ℵ B D L Z It. omettent les mots ιασασθαι τ. συντετρ. τ. καρδιαν que lit T. R. avec 15 Mjj. la plupart des Mnn. Syr.

ses, il vint *aussi*. » Jean (II, 12) et Matthieu (IV, 13) placent à cette époque le fait de la translation du domicile de Jésus (et même, selon Jean, de celui de sa mère et de ses frères) de Nazareth à Capernaüm, ce qui suppose naturellement une visite à Nazareth. D'ailleurs, Jean place à la même époque le miracle des noces de Cana. Or, Cana étant, en tout cas, à fort petite distance de Nazareth, il y aurait eu affectation, de la part de Jésus, à séjourner si près de sa ville natale sans la visiter. — Les mots : *où il avait été élevé,* motivent sa démarche. L'expression : *selon sa coutume,* ne peut s'appliquer au court temps qui s'était écoulé depuis le retour de Jésus en Galilée, à moins qu'on n'y veuille voir, avec Bleek, un indice de la date postérieure de ce fait, ce qui est possible, mais nullement nécessaire. Il s'agit plutôt du temps de son enfance et de sa jeunesse. Ce trait est en rapport étroit avec les mots : *où il avait été élevé.* La fréquentation de la synagogue a été, comme l'a bien fait ressortir Keim (t. I, p. 434), un moyen de la plus haute importance pour le développement religieux et intellectuel de Jésus. Les enfants avaient accès à ce culte dès l'âge de 5 à 6 ans; ils y étaient astreints depuis leur 13e année (Keim, t. I, p. 431). Du reste ce n'était pas uniquement au moyen de ces lectures, entendues régulièrement, plusieurs fois chaque semaine, dans la synagogue, que Jésus pouvait avoir appris à connaître si bien l'A. T. Il n'est pas douteux, comme le reconnaît Keim, qu'il ne possédât lui-même un exemplaire du livre sacré. Autrement il n'aurait pas su lire, comme il va le faire. — La leçon reçue : *ayant déroulé,* v. 17, est préférable à la var. alex. : *ayant ouvert.* Les volumes sacrés avaient la forme de bandes rectangulaires, roulées autour d'un cylindre. Par l'expression : *il trouva,* Luc fait entendre que Jésus, se laissant guider d'en-haut, lut à l'endroit où le rouleau s'ouvrit de lui-même. On ne peut

donc pas conclure, avec Bengel, de ce que ce passage est celui que les Juifs lisent actuellement le jour des expiations, que l'on célébrât précisément cette fête ce jour-là. D'ailleurs le cycle actuel des haphtares, ou lectures prophétiques, date d'un temps postérieur.

Ce texte appartient à la seconde partie d'Esaïe (LXI, 1 et suiv.). On applique d'ordinaire cette longue prophétie suivie au retour de l'exil. Le seul terme auquel pourrait se rattacher cette explication dans notre passage, serait celui de αἰχμαλώτοις, proprement : *prisonniers de guerre,* v. 19. Mais ce mot se prend dans un sens plus général. Saint Paul l'applique à ses compagnons d'œuvre et d'activité (Col. IV, 10). Le terme de πτωχός, *indigent*, suppose plutôt que le peuple est établi dans son pays. L'expression remarquable : *publier l'année favorable du Seigneur,* nous révèle suffisamment la vraie pensée du prophète. Il était dans la vie du peuple israélite une année de grâce, qui pouvait très-naturellement devenir le type de l'ère messianique. C'était l'année de jubilé, qui revenait tous les cinquante ans (Lévit. XXV). Par cette admirable institution, Dieu avait établi en Israël une restauration sociale périodique. L'Israélite qui s'était vendu comme esclave, rentrait en possession de sa liberté; les familles qui avaient aliéné leur patrimoine, en recouvraient la propriété; une large amnistie était accordée aux prisonniers pour dettes : autant de types de l'œuvre de celui qui devait rendre à l'humanité sa liberté spirituelle, l'affranchir de sa coulpe et la remettre en possession de son divin patrimoine. Jésus ne pouvait donc recevoir des mains de son Père un texte mieux approprié à la situation actuelle, à l'inauguration de son ministère messianique sur ce théâtre de sa vie précédente.

Les premiers mots : *l'Esprit du Seigneur est sur moi,* sont la périphrase du terme משיח, Messie (χριστός, Oint).

Jésus, en lisant ces mots, n'a pas pu ne pas les appliquer au fait tout récent de son baptême. — L'expression εἵνεκεν οὗ ne peut signifier ici *c'est pourquoi :* « L'Esprit est sur moi; c'est pourquoi Dieu m'a oint » ; ce serait là un contre-sens. Les LXX ont rendu par cette conjonction יען qui dans l'original signifie, comme יען אשר : *parce que,* sens que peut recevoir aussi l'expression grecque (*à cause de ce que, propterea quod*). — Au premier jour de l'année de jubilé, les prêtres parcouraient tout le pays, annonçant à son de trompette les bénédictions qu'apportait l'année qui s'ouvrait *(jubilé,* de יבל, *sonner de la trompette).* C'est à cette proclamation de grâce que font certainement allusion les mots : *annoncer de bonnes nouvelles aux pauvres* (Lév. XXV, 6. 14. 25). — Les mots : *pour guérir ceux qui ont le cœur brisé,* qu'omet la leçon alex., pourraient avoir été introduits dans le texte d'après l'A. T.; mais, comme nous le verrons, ils forment la base presque indispensable de la parole de Jésus, v. 23. Il faut donc les maintenir et attribuer leur omission à une négligence occasionnée par cette longue suite d'infinitifs. — Le terme κηρῦξαι ἄφεσιν, *publier la libération,* employé v. 19, fait également allusion à la proclamation solennelle du jubilé. Ce mot ἄφεσις se retrouve presqu'à chaque verset, chez les LXX, dans l'ordonnance relative à cette fête. Bleek lui-même observe que la formule קרא דרור qui correspond à ces deux termes grecs, est celle qui est employée par rapport au jubilé, et cependant cela ne l'empêche pas d'appliquer ce passage, selon le préjugé vulgaire, au retour de la captivité! Les *prisonniers* qui recouvrent la liberté sont les malfaiteurs amnistiés, ainsi que les esclaves libérés au commencement de cette année de grâce. L'image des *aveugles* guéris ne convient pas, au premier coup d'œil, à celle du jubilé, mais elle ne s'accorde pas davantage avec celle du retour de la captivité. Et si

cette traduction du texte hébreu était exacte, il faudrait avouer qu'en tout cas, le prophète est sorti de l'image générale qui lui a servi de point de départ. Mais le terme d'Esaïe (אסורים, proprement *liés*), désigne des captifs, non des aveugles. L'expression פקח קוח indique, il est vrai, l'ouverture des yeux, non celle de la prison. Mais les captifs sortant de leur obscur cachot sont représentés sous l'image d'aveugles à qui la vue est soudain rendue. — Les mots : *pour renvoyer libres les opprimés,* sont empruntés à un autre passage d'Esaïe (LVIII, 6). Probablement dans la source de Luc ce passage était déjà combiné avec le premier (comme cela arrive souvent chez Paul). Le sens figuré de τεθραυσμένοι, *transpercés*, est exigé par le verbe ἀποστεῖλαι, *renvoyer*. — L'*année favorable* du Seigneur est celle dans laquelle il se plaît à faire à l'humanité des faveurs extraordinaires. Plusieurs Pères ont conclu de cette expression que le ministère de Jésus n'avait duré qu'une seule année. C'est confondre le type et l'antitype.

V. 20-22. *La prédication.* — Le tableau de l'assemblée, v. 20, est si dramatique, qu'il paraît provenir d'un témoin oculaire. — Le sens de ἤρξατο, *il commença* (v. 21), n'est point que ce furent là les *premiers mots* du discours ; cette expression fait ressortir la solennité du moment où, au milieu du silence résultant de l'attente générale, la voix de Jésus retentit dans la synagogue. — Les derniers mots du v. signifient littéralement : « Cette parole est accomplie dans vos oreilles » ; en d'autres termes : « Cette prédication, que vous entendez présentement, est elle-même la réalisation de la prophétie. » Tel fut le thème du discours de Jésus. Luc, sans entrer dans les développements auxquels il se livra (comp. par exemple Matth. XI, 28-30), passe (v. 22) à l'impression produite. Elle était, en général, favorable. Le terme *rendaient témoignage* fait allusion aux rapports avan-

tageux qui étaient parvenus jusqu'à eux; ils constataient que la renommée n'avait pas exagéré. Ἐθαύμαζον signifie plutôt ici : *ils s'étonnaient* (Jean VII, 21; Marc VI, 6), que : *ils admiraient*. Autrement la transition à ce qui suit serait trop brusque. De même le terme : *discours de la grâce,* qualifie plutôt le contenu de la prédication de Jésus — cette description des œuvres de la grâce divine — que l'impression ressentie par les auditeurs. Ils s'étonnaient de cette énumération de merveilles inouïes jusqu'ici. Les mots : *qui sortaient de sa bouche*, expriment l'abondance avec laquelle cette proclamation s'épanchait de son cœur.

Deux voies s'ouvraient ici pour les habitants de Nazareth : ou se livrer à l'instinct divin qui, à l'ouïe de cet appel, les conduisait à Jésus, comme à l'*Oint,* dont parlait Esaïe, ou donner cours au travail de l'intelligence, le laisser primer l'émotion du cœur, faire de la critique pour échapper à la foi. C'est ce dernier parti qu'ils prennent : « *Celui-ci n'est-il pas le fils de Joseph?* » Une prédication d'une portée si considérable leur paraît déplacée dans la bouche de ce jeune homme qu'ils ont suivi dès son enfance. Quel contraste entre cette question pleine d'une froide réserve et l'enthousiasme que Jésus trouvait partout ailleurs (glorifié *par tous,* v. 15)! C'est ici, pour eux, l'un de ces moments critiques tel qu'il s'en présentera, bientôt après, un tout semblable pour les habitants de Jérusalem (Jean II, 13-22). Jésus mesure d'un coup d'œil la portée de cette remarque qui circule dans son auditoire : dès que l'impression qu'il a produite aboutit à une question de curiosité, tout est perdu; c'est ce qu'il leur déclare.

V. 23-27[1]. *L'entretien.* — « *Et il leur dit : Vous irez*

[1] V. 23. ℵBDL quelques Mnn. lisent εις την au lieu de εν τη. — V. 24. Καφαρναουμ, dans ℵBDXIt. Vg. au lieu de Καπερναουμ que lit T. R. avec les 15 autres Mjj. les Mnn. et Vss. A peu près de même

même jusqu'à m'appliquer ce proverbe: Médecin, guéris-toi toi-même; tout ce que nous avons appris que tu as fait à Capernaüm, fais-le aussi ici dans ta patrie. 24. *Mais il dit: En vérité, je vous déclare que nul prophète n'est accueilli dans sa patrie.* 25 *Mais, je vous le dis en vérité: il y avait plusieurs veuves en Israël, aux jours d'Elie, quand le ciel fut fermé pendant trois ans et six mois, lorsqu'une grande famine régna sur toute la terre;* 26 *et Elie ne fut envoyé à aucune d'elles, mais bien à une femme veuve de Sarepta au pays de Sidon.* 27. *Et il y avait plusieurs lépreux en Israël, au temps d'Elysée le prophète; et aucun d'eux ne fut nettoyé, si ce n'est Naéman le Syrien.* » — Le sens de *certainement,* qu'a souvent πάντως, serait ici oiseux ; il signifie plutôt *tout à fait :* « La question que vous venez de me poser, n'est qu'un premier symptôme d'incrédulité. De la surprise vous passerez à la moquerie. Vous arriverez ainsi promptement au bout de la voie sur laquelle vous venez de faire le premier pas. » — Le terme παραβολή, *parabole,* désigne tout discours figuré, soit qu'il consiste dans un récit complet, ou dans une courte sentence, sous forme d'image, comme les proverbes. Jésus venait de s'attribuer, à l'occasion des paroles d'Esaïe, le rôle de restaurateur de l'humanité. Il avait décrit les différents maux dont souffraient ses auditeurs, et dirigé leurs regards sur lui comme sur le médecin envoyé pour les guérir. C'est ce que rappelle le proverbe cité. (Comp. ἰατρός, *médecin,* avec ἰάσασθαι, *guérir,* v. 18). Ainsi : « Vous irez jusqu'à tourner en ridicule ce que vous venez d'entendre et à me dire : Toi qui prétends sauver l'humanité de ses misères, commence par te tirer de la tienne propre. » Mais comme, dans ce sens, ce

dans les autres passages. — V. 27. Les Mss. se partagent entre Σιδωνιας (alex.) et Σιδωνος (T. R., byz.). — Marcion plaçait probablement ce verset après XVII, 19.

proverbe ne paraît point se lier à la proposition suivante, plusieurs ont proposé une autre explication : « Avant de vouloir sauver l'humanité, tire *ta ville natale* de son obscurité, en l'illustrant par des miracles semblables à ceux que tu dois avoir faits à Capernaüm. » Mais il est très-forcé d'expliquer le mot *toi-même* dans le sens de : *ta ville natale*. La relation de ce proverbe avec la parole suivante s'explique, si nous voyons dans celle-ci l'indication du *moyen* par lequel Jésus peut encore prévenir le mépris dont on le menace dans sa patrie même : « Pour que nous te reconnaissions comme ce que tu prétends être, le Sauveur du peuple, fais nous ici quelque miracle, tel que ceux qu'on rapporte que tu as faits à Capernaüm. » Cette parole trahit un doute ironique à l'égard de ces faits merveilleux qu'on lui attribue.

Il ressort de cette parole, comme de Matth. XIII, 58 et Marc VI, 5, que Jésus ne fit pas de miracles à Nazareth : « *Il ne put,* est-il même dit, *faire là aucun miracle.* » Cette impossibilité était morale, comme dans d'autres cas semblables (Luc XI, 16. 29; XXIII, 35). Elle provenait de l'esprit dans lequel la demande était faite : on exigeait de lui un miracle d'ostentation (la troisième tentation du désert). Et c'est ce qu'il ne pouvait accorder sans *faire ce que le Père ne lui montrait pas* (Jean V, 19. 30). — L'allusion aux miracles de Capernaüm étonne, puisqu'il n'en a été raconté aucun; et les interprètes modernes trouvent en général dans cette parole la preuve du désordre chronologique qui règne ici dans le récit de Luc. Il aurait placé cette visite beaucoup trop tôt. Cependant cette conclusion n'est pas si sûre qu'il le paraît. L'expression : *dans la force de l'Esprit* (v. 14), renfermait implicitement, comme nous l'avons vu, l'indication de faits miraculeux accomplis dans ces premiers jours, et parmi lesquels il faut ranger, sans

doute, le miracle des noces de Cana (Jean II). Ce miracle fut suivi d'un séjour à Capernaüm (Jean II, 12), pendant lequel Jésus put faire quelques œuvres miraculeuses; et ce fut après cela seulement qu'il prêcha publiquement à Nazareth. Ces premiers miracles ont été effacés par les événements subséquents, comme l'aurait été celui de Cana, si Jean ne l'eût tiré de l'oubli. S'il en est ainsi, le v. 23, qui semble au premier coup d'œil ne pas s'accorder avec le récit précédent, prouverait donc précisément la fidélité avec laquelle Luc a conservé la teneur de ses sources. Jean (II, 22) fait de même allusion à des miracles qu'il n'a point racontés. — La préposition εἰς, devant le nom *Capernaüm*, paraît être la vraie leçon : « faits *à* et *en faveur de* Capernaüm. »

Le δέ (v. 24) indique une opposition. « Bien loin de chercher à obtenir votre foi par des coups de théâtre miraculeux, j'accepterai plutôt, comme prophète, le sort de tous les prophètes. » L'axiome rappelé ici par Jésus se retrouve dans la scène Matth. XIII et Marc VI, et, légèrement modifié, Jean IV, 44. Personne n'a plus de peine à discerner le caractère exceptionnel d'un homme extraordinaire, que ceux qui ont longtemps vécu avec lui sur un pied de familiarité. — Le δέ (v. 25) est de nouveau adversatif : si par votre incrédulité vous m'empêchez d'être votre médecin, il en est d'autres que vous ne m'empêcherez pas de guérir. L'expression : *en vérité*, annonce quelque chose de grave; et il est évident que l'application de l'axiome v. 24 dépasse de beaucoup, dans la pensée de Jésus, la situation actuelle; Nazareth devient à ses yeux le type d'Israël incrédule. C'est ce que prouvent les deux exemples suivants, qui se rapportent aux relations d'Israël avec les païens. — Il parle d'une famine de trois ans et demi. Des termes de l'A. T. : *pendant ces années-ci* (1 Rois

XVII, 1), et : *la troisième année* (XVIII, 1), on ne peut conclure rigoureusement qu'à une sécheresse de deux ans et demi. Mais comme ce même chiffre de *trois ans et demi* se retrouve Jacq. V, 17, il appartenait probablement à la tradition des écoles juives. On raisonnait ainsi : la famine doit avoir duré encore un certain temps après la sécheresse. On voulait aussi retrouver le chiffre qui, depuis la persécution d'Antiochus Epiphane, était devenu l'emblème des époques de calamité nationale. L'expression : *toute la terre*, désigne la terre d'Israël avec les contrées avoisinantes connues. La leçon alex. Σιδωνίας, *le territoire de Sidon*, pourrait bien être une correction tirée des LXX. La leçon Σιδῶνος, la ville même de Sidon, fait de la capitale le centre duquel relèvent les villes d'alentour. — L'emploi, légèrement incorrect, du εἰ μή, *sinon*, s'explique par l'application de cette restriction non à la notion spéciale de veuve *israélite*, mais à celle de *veuve* en général; de même v. 27; Matth. XII, 4; Gal. I, 19 et ailleurs. — Le second exemple (v. 27) est emprunté à 2 Rois V, 14. Le passage 2 Rois VII, 3 et d'autres prouvent combien la lèpre était répandue en Israël, à cette époque. La prophétie renfermée dans ces exemples s'accomplit jusqu'à cette heure : Israël est privé des œuvres de grâce et des merveilles de guérison que le Messie opère chez les païens.

V. 28-30[1]. *Conclusion.* — La menace que contiennent les exemples cités les exaspère : « Tu nous rejettes; nous te rejetons, » répondent-ils par le fait. Le terme ἐκβάλλειν, *jeter dehors*, indique qu'ils y mettent de la violence. — On montre, à quarante minutes de Nazareth, vers le sud-est, une paroi de rocher de 80 pieds, et (si l'on y ajoute une seconde pente qui se trouve un peu au-dessous) de 300

[1] V. 29. ℵBDL quelques Mnn.: ωστε au lieu d'εις το.

pieds de hauteur au-dessus de la plaine d'Esdraélon. C'est là que la tradition place cette scène. Mais Robinson envisage cette tradition comme peu ancienne. Elle n'est pas conforme d'ailleurs à l'expression : *sur laquelle la ville était bâtie*. Nazareth se déploie sur le versant oriental d'une montagne, où se trouve une paroi de rocher à pic de 40 à 50 pieds de hauteur. Cette localité plus rapprochée convient mieux au texte. — Le ὥστε de la leçon alex. signifie : *de manière à pouvoir* le précipiter. C'est pour cela qu'ils prirent la peine de monter si haut. Cette leçon est préférable au T. R. : εἰς τό, *dans le but de*. — La délivrance de Jésus ne fut ni un miracle, ni une évasion; il traversa le groupe de ces furieux avec une majesté qui leur imposa. L'histoire présente quelques traits semblables. N'est-il pas permis de dire avec un critique : « Voilà le miracle qu'il leur laissa, faute d'autre. »

La plupart des critiques modernes envisagent cette scène comme identique avec celle de Matth. XIII et de Marc VI, placée par ces évangélistes à une époque beaucoup plus avancée. Il s'appuient : 1° Sur l'expression de surprise : *N'est-ce pas ici le fils de Joseph?* et sur la parole proverbiale vers. 24, qui ne peut avoir été répétée deux fois à quelques mois de distance; 2° Sur l'absence de miracles, commune aux deux récits; 3° Sur la parole du v. 23, qui suppose une activité de Jésus à Capernaüm antérieure à cette visite à Nazareth. Mais comment expliquer dans ce cas les différences suivantes : 1. Chez Matthieu et Marc, pas un mot de la tentative de faire mourir Jésus. Tout se passe paisiblement jusqu'à la fin. 2. Où placer les quelques guérisons rapportées par Matthieu (v. 58) et Marc (v. 5)? Avant la prédication? Cela n'est guères compatible avec la parole mise dans la bouche des habitants de Nazareth, v. 23 (Luc). Après la prédication? Le récit de Luc exclut absolument cette supposition. 3. Matthieu et Marc placent la visite qu'ils racontent au point culminant et vers la fin du ministère galiléen, tandis que Luc commence par le récit que nous venons d'étudier la narration de ce ministère. On a essayé d'expliquer de deux manières cette différence : Luc aurait voulu faire comprendre, en plaçant là ce récit,

la raison qui avait engagé Jésus à s'établir, non à Nazareth, mais à Capernaüm (Bleek, Weizsäcker); ou bien il aurait fait de cette scène l'ouverture du ministère de Jésus, parce qu'elle préfigure le rejet des Juifs et le salut des païens, qui est l'idée capitale de son livre (Holtzmann). Mais comment concilier une transposition aussi arbitraire avec l'intention d'*écrire par ordre*, si hautement professée par Luc (I, 4)? Ces difficultés n'ont pas encore été résolues. Est-il donc impossible qu'après une première tentative auprès de ses concitoyens au commencement de son ministère, Jésus en ait fait plus tard une seconde? N'est-il pas tout naturel au contraire qu'avant de quitter la Galilée pour toujours (ainsi à l'époque où Matthieu et Marc placent leur récit), il se soit adressé encore une fois au cœur de ses compatriotes, et que, s'il l'a de nouveau trouvé fermé, le choc cependant ait été moins violent que dans la première rencontre? Quoi qu'il en soit, si les deux récits se rapportent au même fait, comme le veut la critique actuelle, celui de Luc me paraît mériter la préférence, et cela par deux raisons : 1. Le tableau si détaillé, si dramatique, tracé par lui, ne permet pas de douter de l'exactitude et de la haute originalité de la source à laquelle il l'a puisé, tandis que celui de Matthieu et de Marc, par ses contours effacés, trahit son origine traditionnelle. 2. Jean (IV, 4) cite, *au commencement* du tableau *du ministère galiléen*, l'aphorisme rapporté par les trois évangélistes sur le rejet que doit subir tout prophète de la part des siens. Il le cite comme une maxime énoncée déjà précédemment par Jésus, et qui avait motivé dès l'abord la marche de son ministère. Or comme les trois syn. sont d'accord à placer cette parole dans une visite à Nazareth, cette citation chez Jean prouve avec évidence que la visite en question a eu lieu au commencement (Luc) et non au milieu ou à la fin du ministère galiléen (Matthieu et Marc). Nous sommes ainsi conduits à admettre : 1. que la visite racontée par Luc est historique; 2. que son souvenir s'était perdu, comme celui de tant d'autres faits du commencement (noces de Cana, etc.), dans la tradition; 3. qu'elle avait été suivie d'une autre, vers la fin du ministère galiléen, dans le récit traditionnel de laquelle s'étaient introduits quelques traits appartenant à la première. Quant au séjour à Capernaüm, supposé par Luc v. 23, nous avons déjà vu qu'il est impliqué dans la description générale, v. 15. Jean II, 12 prouve que dès le premier moment l'attention de Jésus se porta sur cette ville, pour en faire sa résidence. C'était près de là

que demeuraient ses premiers disciples. La synagogue de Capernaüm dut donc être l'une des premières où il prêcha, et par conséquent l'une de celles dont il est parlé v. 15.

II. — *Séjour à Capernaüm :* v. 31-44.

Cinq sections : 1° un coup d'œil général (v. 31 et 32); 2° la guérison d'un démoniaque (v. 33-37); 3° celle de la belle-mère de Pierre (v. 38 et 39); 4° guérisons diverses (v. 40-42); 5° transition à l'évangélisation de la Galilée en général (v. 43 et 44).

1° V. 31 et 32. — Le terme : *il descendit,* se rapporte à la situation de Capernaüm au bord de la mer en opposition à celle de Nazareth sur le plateau. — Il s'agit ici d'un établissement permanent; comp. Jean II, 12 et Matth. IV, 13 (ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Κ.), ainsi que le terme : *sa ville* (Matth. IX, 1). Le nom de Capernaüm ou Capharnaüm (voir note critique v. 23) ne se rencontre nulle part dans l'A. T. Il paraît par là que cet endroit n'était pas très-ancien. Le nom peut signifier : *bourg de Nahum* (par allusion au prophète de ce nom), ou (plus probablement) *bourg de consolation.* Le nom était proprement, d'après Josèphe, celui d'une source [1]; dans le seul passage où il mentionne cette ville, il l'appelle κεφαρνώμη [2]. Jusqu'à ces derniers temps on admettait assez généralement que l'emplacement de Capernaüm était celui des ruines de Tell-Hum, vers l'extrémité septentrionale du lac de Génézareth, à l'ouest de l'embouchure du Jourdain. Cependant, depuis Robinson, plusieurs, M. Renan, par ex., inclinaient à le chercher plus au sud, dans la riche plaine où est aujourd'hui le bourg de Khan-Minyeh, et dont Josèphe nous a laissé une si belle descrip-

[1] *Bell. jud.* III, 10, 8 : « A la douceur de la température se joint l'avantage d'une source abondante que les habitants appellent Capharnaüm. »

[2] Jos., *Vita,* § 72.

tion. Keim se prononce énergiquement en faveur de cette dernière opinion et l'appuie par des raisons d'un grand poids [1]. — L'agriculture, la pêche et le commerce, favorisé par la route de Damas à Ptolémaïs qui passait par Capernaüm ou près de cette ville, en avaient fait une cité florissante. Elle était alors la ville la plus importante de la contrée septentrionale du lac. C'était la capitale juive de la Galilée, comme Tibériade en était la capitale païenne (même rapport qu'entre Jérusalem et Césarée).

Ces v. 31 et 32 forment le cinquième point d'arrêt ou tableau général dans le récit (voir à v. 14. 15). — La forme analytique ἦν διδάσκων indique l'habitude. Dans le parallèle de Marc l'imparf. ἐδίδασκεν met l'acte d'enseigner en rapport direct et spécial avec le fait suivant. Par l'autorité (ἐξουσία) qui caractérisait la parole de Jésus, Luc entend, non la puissance employée dans la guérison du démoniaque (il eût plutôt dit dans ce sens : δύναμις, *la force*), mais le caractère de souveraineté qui distinguait son enseignement. Jésus ne disséquait pas des textes, comme les rabbins; il posait des vérités qui se justifiaient par elles-mêmes. Il parlait en législateur, non en légiste (Matth. VII, 28. 29). — Le trait suivant fournit la preuve de fait du droit qu'il avait d'enseigner de la sorte. — Il paraît que c'était par ce v. 31 que Marcion commençait son évangile, tout en le faisant précéder de la détermination chronologique III, 1 : « La 15e année du gouvernement de Tibère, Jésus descendit dans la ville de Galilée, Capernaüm [2]. » Le régime sous-entendu de *descendit* était évidemment : du ciel. Quant à la visite à Nazareth, Marcion la plaçait après

[1] Delitzsch, dans son petit écrit : *Ein Tag in Capernaüm*, n'hésite pas à voir dans le grand champ de ruines de *Tell-Hum* les restes de Capernaüm.

[2] Tertullien, *Contra Marc.* IV, 7.

la scène qui va suivre; cette transposition était certainement motivée par le v. 23.

2° V. 33-37 [1]. — Faut-il envisager les possédés dont parlent les évangiles comme de simples malades du genre de nos aliénés actuels, dont la superstition juive et païenne attribuait le dérangement à une influence surnaturelle? Ou bien Dieu a-t-il réellement permis, à cette époque extraordinaire de l'histoire, un déploiement exceptionnel de la puissance diabolique? Ou enfin certains états maladifs qui existent à cette heure, et que la médecine attribue à des causes purement naturelles, physiques ou psychiques, seraient-ils dûs, aujourd'hui même, à l'action de causes supérieures? Ce sont là les trois hypothèses qui peuvent se présenter à la pensée. Plusieurs démoniaques guéris par Jésus offrent certainement des symptômes semblables à ceux que l'on observe à cette heure chez de simples malades; par exemple, l'enfant épileptique, Luc IX, 37 et suiv., et parall. Ces états étranges reposaient donc en tout cas sur une désorganisation réelle, physique ou physico-psychique. Les évangélistes le méconnaissent si peu qu'ils rangent constamment les démoniaques dans la catégorie des malades (v. 40 et 41), nullement dans celle des vicieux. Les possédés n'ont rien de commun avec les *enfants du diable* (Jean VIII). Néanmoins les textes font constamment de ces malades une classe à part. Sur quoi repose cette distinction? Sur ce fait capital que les simples malades jouissent de leur conscience personnelle et sont en possession de leur volonté, tandis que chez les possédés ces facultés sont comme confisquées par une puissance étrangère avec laquelle s'identifie le malade (v. 34; VIII, 30). Comment expliquer ce symptôme tout particulier? Josèphe, sous l'in-

[1] V. 33. ℵ B L V Z omettent λεγων. — V. 35. ℵ B D L V Z plusieurs Mnn. lisent απο au lieu de εξ.

fluence hellénique, pensait qu'il fallait l'attribuer aux âmes des hommes vicieux qui venaient après leur mort chercher un domicile chez les vivants[1]. Aux yeux du peuple, l'hôte étranger était un démon, un ange déchu. Jésus doit avoir partagé cette dernière opinion. A la rigueur, on pourrait expliquer ses entretiens avec les démoniaques par une accommodation au préjugé populaire et au sentiment des malades; mais dans ses entretiens intimes avec ses disciples il eût dû, en tout cas, manifester sa vraie pensée et chercher à les éclairer. Il ne fait rien de semblable; au contraire, il donne aux apôtres et aux disciples le pouvoir d'*expulser les démons* (IX, 1) et de marcher sur *toutes les forces de l'ennemi* (X, 19). Marc IX, 29, il distingue une certaine catégorie de démons, que l'on ne peut chasser que par la prière (et par le jeûne?). Luc XI, 21 et parall., il explique la facilité avec laquelle il chasse les démons par la victoire personnelle qu'il a remportée au commencement sur Satan. Il admettait donc l'intervention de cet être dans ces états mystérieux. S'il en est ainsi, n'est-il pas naturel d'admettre que celui qui exerçait sur cette espèce de maladies, comme sur toutes les autres, un pouvoir si absolu, est aussi celui qui en a le mieux compris la nature, et que par conséquent sa manière de voir sur ce point fait loi pour la nôtre?

N'y a-t-il point des temps où Dieu permet l'invasion d'une puissance maligne supérieure dans l'humanité? Comme Dieu a envoyé Jésus au moment de l'histoire où le mal moral et social avait atteint son point culminant, n'a-t-il point permis aussi, qu'à cette même époque eût lieu une manifestation extraordinaire de la puissance diabolique? C'est par là que Jésus a pu être signalé extérieu-

[1] *Bell. jud.* VII, 6, 3.

rement et visiblement comme le vainqueur de l'ennemi des hommes, comme celui qui venait pour détruire ici-bas *les œuvres du diable* dans le sens moral du mot (1 Jean III, 8). Tous les miracles de guérison ont un but analogue. Ce sont des *signes* qui révèlent en Jésus l'auteur des délivrances spirituelles correspondant à ces guérisons physiques. — On objecte le silence du IV^e^ évangile; mais Jean n'a nullement prétendu raconter tout ce qu'il savait. Il dit lui-même XX, 30. 31, *qu'il y a encore beaucoup de miracles,* et des miracles *différents* (πολλὰ καὶ ἄλλα), qu'il ne raconte pas. — Quant à l'état de choses actuel, il ne doit pas être comparé à l'époque de Jésus. Non seulement celle-ci a pu avoir des caractères exceptionnels; mais l'influence bienfaisante que l'Evangile a exercée en rendant l'homme à lui-même et en ramenant sa conscience sous l'action du Dieu saint et vrai, peut avoir amené un changement complet dans le monde spirituel. Enfin, indépendamment de tout cela, ne reste-t-il vraiment rien de mystérieux pour la science, dans certains dérangements psychiques, en particulier dans ces états où la volonté est comme confisquée ou paralysée par une puissance inconnue? Et, déduction faite de toutes les formes de maladies mentales qu'une analyse perspicace peut expliquer par les relations du physique et du moral, un médecin impartial ne conviendra-t-il pas qu'il y a un reste, à l'égard duquel il faut dire : *Non liquet?*

La possession est une caricature de l'inspiration. Celle-ci, se rattachant à l'essence morale de l'homme, lui confirme à jamais la possession de son vrai moi; celle-là, profondément contraire à la nature du sujet, le jette dans un état de passivité maladive et tend à la confiscation de la personnalité. L'une est le chef-d'œuvre de Dieu, l'autre celui du diable.

On se demande comment un homme en état d'aliénation

mentale et qui devait être envisagé comme impur (v. 33) pouvait se trouver dans la synagogue? Peut-être sa maladie n'avait-elle pas encore éclaté comme elle le fit en ce moment. — Luc dit littéralement : *un homme qui avait un esprit (un souffle) de démon impur*. Dans cette locution, qui ne se retrouve qu'Apoc. XVI, 14, le terme *esprit* ou *souffle* désigne l'influence, celui de *démon impur*, l'être qui en est l'auteur. — La crise qui éclate (v. 34) provient de l'action opposée de ces deux puissances qui entrent en lutte, l'influence de l'esprit malin et celle de la personne et de la parole de Jésus. Dès l'instant où une puissance *sainte* agit dans le milieu où vit ce malheureux, la puissance *impure* qui le domine, se sent menacée dans son empire. On est amené à cette idée par le contraste entre l'épithète d'*impur* donnée à l'esprit diabolique (v. 33) et l'allocution : Tu es *le saint de Dieu* (v. 34). L'exclamation ἔα, *ah!* (v. 34), est proprement l'impératif d'ἐάω : *laisse!* C'est un cri semblable à celui d'un malfaiteur qui, tout à coup appréhendé par un gendarme, s'écrierait : Lâche-moi! C'est aussi ce que signifie dans ce cas la formule, fréquemment employée chez les Juifs et diversement appliquée : *Qu'y a-t-il entre nous et toi?* dont le sens est ici : Qu'avons-nous à démêler ensemble? Quel mal t'avons-nous fait? Le pluriel *nous* ne s'applique pas au démon et au possédé, puisque celui-ci se confond encore avec le premier. Le démon parle au nom de tous les autres esprits de son espèce qui sont parvenus à se mettre en rapport avec un être humain. — La *perdition* qu'il redoute, c'est d'être renvoyé dans l'abîme où de tels esprits attendent le jugement (VIII, 31). Cet abîme est le vide d'une créature qui ne possède hors d'elle aucun point d'appui, ni en Dieu — comme les anges fidèles, — ni dans le monde des sens — comme les hommes pécheurs doués d'un corps. Pour remédier à ce dénuement intérieur,

ils tentent de s'unir à quelqu'être humain, afin d'entrer par son intermédiaire en contact avec les réalités sensibles. Dès qu'ils viennent à perdre cette position, ils retombent dans l'abîme de leur vide subjectivité. — Le terme *saint de Dieu* exprime le caractère auquel cet être a reconnu son ennemi mortel. On ne peut s'étonner qu'un pareil hommage répugne profondément au sentiment de Jésus. Il n'y reconnaît point l'accent de la libre personnalité qui seul peut lui plaire ; et il comprend quel parti on pourra tirer de faits pareils pour présenter son œuvre sous un jour suspect (XI, 15). Il met donc immédiatement fin à cette scène par ces deux mots péremptoires (v. 35) : *silence!* et *pars*. Par le mot ἐξ αὐτοῦ, *de lui*, Jésus distingue fortement les deux êtres jusqu'ici confondus. Ce divorce est la condition de la guérison. — Une horrible convulsion signale l'affranchissement du malade. Le bourreau ne lâche sa proie qu'en lui faisant subir une dernière torture. Les mots : *sans lui avoir fait aucun mal,* reproduisent avec vivacité l'impression des témoins : ils accouraient vers le malheureux, s'attendant à le trouver mort, et ils constatent avec surprise, en le relevant, son état de parfaite conservation.

On peut se figurer l'émotion de l'assemblée en présence d'une pareille scène, dans laquelle venaient de se heurter, d'une manière sensible, les deux puissances qui se disputent l'empire de l'humanité. Les v. 36 et 37 décrivent cette émotion. Plusieurs ont appliqué l'expression : *cette parole,* à l'ordre de Jésus, auquel le démon venait d'obéir. Mais la comparaison avec le v. 32 nous oblige à laisser au mot *parole* son sens naturel : la prédication de Jésus en général. L'*autorité* avec laquelle il enseignait (v. 32), trouvait sa garantie dans l'autorité accompagnée de *puissance* (δύναμις), avec laquelle il forçait à l'obéissance les démons eux-

mêmes. Le pouvoir que Jésus exerce par sa simple parole est opposé aux formules et aux simagrées des exorcistes; ses guérisons différaient des leurs, exactement comme son enseignement de celui des scribes. Dans les deux cas, il parlait en maître.

Le récit de ce miracle est omis par Matthieu. Il se trouve dans Marc, avec de légères différences (I, 23 et suiv.). Il est placé par lui, comme par Luc, au commencement de ce séjour de Jésus à Capernaüm. Au lieu de ῥίψαν, *l'ayant jeté*, Marc dit : σπαράξαν, *l'ayant tiraillé, contracté violemment*. — Au lieu de : *Quelle est cette parole*? Marc fait dire aux foules : *Quelle est cette doctrine nouvelle?* expression qui s'accorde avec le sens que nous avons donné à λόγος dans Luc. Le sens de l'épithète *nouvelle*, dans la bouche du peuple, pourrait se rendre par cette exclamation vulgaire : Voici du nouveau ! D'après Bleek, Marc aurait emprunté son récit à Luc. Mais combien ces changements ne paraîtraient-ils pas mesquins et insignifiants? D'après Holtzmann, la source première serait le Marc primitif (A), dont notre Marc reproduirait exactement le récit, tandis que Luc le modifierait dans le but d'exalter le miracle, par ex. en changeant *l'ayant tiraillé* en *l'ayant jeté*, et en ajoutant de son chef les détails *à haute voix* et *sans lui avoir fait aucun mal*. Holtzmann se félicite, après cela, d'avoir *amené jusqu'à l'évidence* la dépendance où est Luc par rapport au Proto-Marc. Mais le terme très-simple de *parole*, qui remplace dans Luc (v. 36) l'expression emphatique de Marc : *cette doctrine nouvelle*, contredit cette explication. Et si ce miracle était dans le Marc primitif, où doit, d'après Holtzmann, avoir puisé également Matthieu, comment celui-ci peut-il omettre un fait si saillant? Cet évangéliste a trouvé *plus frappant*, répond Holtzmann, un autre exemple de guérison semblable, celle du démoniaque de Gadara; et, pour compenser l'omission de la guérison de Capernaüm, il a mis *deux* démoniaques, au lieu d'un, à Gadara . . . ! Peut-on imputer un procédé aussi puéril à un historien sérieux?

3° V. 38 et 39 [1]. — Pierre, d'après notre récit, semble avoir habité Capernaüm. D'après Jean I, 45, il était origi-

[1] V. 38. Les Mss. se partagent entre απο et εκ.

naire de Bethsaïda. Les deux endroits étaient, en tout cas, voisins et pouvaient avoir une synagogue commune, ou bien, tout en étant originaire de l'un, Pierre pouvait être domicilié dans l'autre. — Le terme πενθερά (non μητρυῖα) prouve que Pierre était marié; ce qui s'accorde avec 1 Cor. IX, 5. Il est possible que Jésus ait dès ce moment continué à habiter la demeure de Pierre, Matth. XVII, 24 et suiv. — Son cortége se composait, d'après Marc I, 29, non seulement de Simon et d'André, mais encore de Jacques et de Jean. Cette réunion toute formée suppose, entre Jésus et ces jeunes pêcheurs, une relation antérieure qu'explique Jean I. Luc ne nomme pas les compagnons de Jésus. On voit seulement par les mots : *s'étant levé, elle les servit* (v. 39), qu'il n'était pas seul. — L'expression πυρετὸς μέγας ne paraît point être employée ici dans le sens technique qu'elle a dans les anciens livres de médecine, où elle désigne une espèce particulière de fièvre. — Dans Luc, Jésus *se penche* sur la malade. C'est un moyen d'entrer en communication spirituelle avec elle; comp. la parole de Pierre à l'impotent (Act. III, 4) : *Regarde-moi*. Dans Matthieu, il *touche* la malade de sa main. Cet acte a le même but. Dans Marc, il la *prend par la main* pour la faire lever. Que dire de pareilles modifications, si tous trois puisaient à la même source, ou que l'un tirât son récit de l'autre! — Luc dit littéralement : *il tança la fièvre;* comme s'il reconnaissait dans la maladie un principe hostile à l'homme. Cela est conforme à Jean VIII, 44, où le diable est appelé le *meurtrier de l'homme*. — C'était sans doute l'heure du repas du soir (v. 40). Le premier usage que fit la malade de ses forces recouvrées, fut de servir un repas à ses hôtes. Holtzmann trouve dans le plur. αὐτοῖς, « elle *les* servit, » la preuve que le récit de Luc dépend de celui de Marc; car jusqu'ici Luc n'avait parlé que de Jésus seul : *il*

descendit (v. 31), *il entra* (v. 38). Mais cette preuve est faible. Dans le tableau de la scène publique, Luc ne devait présenter que le personnage principal, unique : Jésus; tandis que dans la description de la scène domestique, du repas, en particulier, il était naturel qu'il parlât aussi des autres personnes, puisqu'elles avaient toutes le même besoin d'être servies.

Chez Luc et Marc, la position de ce récit est à peu près la même, avec cette différence que, chez le second, il suit la vocation des quatre disciples, et que chez Luc il la précède. Dans Matthieu, au contraire, il est placé beaucoup plus tard, après le sermon sur la montagne. Quant aux détails, Matthieu est presque identique à Marc. Ainsi les deux évangélistes qui concordent quant au temps (Luc et Marc), diffèrent le plus quant aux détails, et les deux qui se rapprochent le plus par les détails (Matthieu et Marc), diffèrent considérablement quant au temps. Comment expliquer cette singulière relation, s'ils puisaient à des sources écrites communes, ou s'ils se copiaient l'un l'autre! Luc retranche ici André, que mentionne Marc. Pourquoi cela, s'il copie le Marc primitif? Avait-il de la haine contre André! Holtzmann répond : Parce qu'il n'est plus parlé d'André dans ce qui suit. Comme si, chez Marc lui-même, il était davantage parlé de lui dans les traits suivants!

4° V. 40 et 41[1]. — C'est ici l'un des moments où s'épanouit le plus richement la puissance miraculeuse de Jésus. Nous rencontrerons encore quelques-uns de ces points culminants dans le cours de son ministère. Un rhythme semblable se retrouve dans la carrière des apôtres. Pierre à Jérusalem (Act. V, 15. 16), Paul à Ephèse (XIX, 11. 12), exercent la puissance miraculeuse à un degré auquel ils ne paraissent l'avoir déployée à aucune autre époque de leur

[1] V. 40. B D Q X επιτιθεις au lieu d'επιθεις. — B D It. Syr. : εθεραπευεν au lieu d'εθεραπευσεν. — V. 41. Les Mss. se partagent entre κραυγαζοντα et κραζοντα. — T. R. lit avec 14 Mjj. presque tous les Mnn. Syr. : ο χριστος avant ο υιος του θεου, contre ℵ B C D F L R X Z It^{plerique}, qui le retranchent.

vie ; c'était en même temps le point culminant dans leur ministère de prédication.

Le souvenir de cette soirée remarquable s'était profondément gravé dans la tradition ; car le récit de ce moment s'est conservé, à peu près identique, dans nos trois syn. Les malades arrivaient en foule. L'expression : *comme le soleil se couchait,* fait ressortir ce moment comme attendu. Et il l'était, non « parce que c'était l'heure de la fraîcheur, » comme plusieurs l'ont cru, mais parce que ce moment était celui de la fin du sabbat, et que porter un malade était envisagé comme un travail (Jean V, 10). La ville entière, comme dit Marc dans son style simple, naïf et un peu emphatique, était rassemblée à la porte. — D'après notre récit, Jésus employa ici le moyen de l'imposition des mains. Luc ne peut avoir inventé lui-même ce trait ; et les autres ne l'eussent pas retranché s'il eût appartenu à la prétendue source commune. Luc avait donc une source particulière où se trouvait ce détail et où il ne se trouvait pas seul. Ce rite est le symbole d'une transmission quelconque, celle d'un don ou d'une charge (Moïse et Josué, Deut. XXXIV, 9), ou celle d'une bénédiction (les bénédictions patriarcales), ou celle d'une obligation (la transmission aux Lévites de la tâche naturelle des aînés de chaque famille), ou celle d'un fardeau, d'une coulpe (l'Israélite coupable imposant les mains à la victime), ou celle de la force vitale intacte dont on jouit soi-même (les guérisons). Ce n'est pas, sans doute, que Jésus n'eût pu guérir par la simple parole, et même par un pur acte de volonté. Mais d'abord, il y a quelque chose de profondément humain dans cet acte de poser sa main sur la tête de celui à qui l'on veut faire du bien. C'est un geste de tendresse, le signe de la communication salutaire que le cœur désire. Puis ce symbole pouvait être *moralement* nécessaire. Chaque fois que Jésus se sert d'un

moyen matériel pour opérer une guérison, depuis le son de sa voix jusqu'à la boue faite avec sa salive, son but est d'établir, sous la forme qui convient le mieux au cas donné, un lien personnel entre le malade et lui ; car il veut non seulement guérir, mais ramener à Dieu, et cela en liant la conscience du malade à sa personne, organe de la grâce divine au sein de l'humanité. C'est ce but moral qui explique la diversité des moyens employés. Si c'étaient des moyens curatifs, dans le genre des passes magnétiques, par exemple, ils ne pourraient varier autant. Mais, comme ils s'adressent à l'âme du malade, Jésus les choisit de manière à agir sur elle en tenant compte de son caractère ou de sa position. Avec un sourd-muet, il mettra ses doigts dans ses oreilles; il oindra de sa salive les yeux d'un aveugle, etc. La guérison leur apparaît ainsi comme une émanation de sa personne et les attache à lui par un lien indissoluble. Leur vie restaurée devient une dépendance de la sienne. La répétition de l'acte de l'imposition des mains pour *chaque* malade a le même but. De la dépendance physique où le malade est ainsi visiblement placé, doit résulter, chez lui, le sentiment de la dépendance morale. — Il faut adopter les leçons alex. ἐπιτίθεις, *imposant*, et ἐθεράπευε, *il guérissait*. L'aor. (dans le T. R.) indique l'acte consommé, l'imparf. sa continuation indéfinie : « *Imposant* les mains à chacun, il *guérissait*, et guérissait toujours, autant qu'il en venait. »

Les démoniaques sont mentionnés au v. 41 parmi les malades, mais comme formant une catégorie à part. Cela est conforme à ce que nous avons dit de ces sortes d'état. Il fallait une désorganisation physico-psychique pour ouvrir l'accès à l'influence maligne. Les mots ὁ Χριστός sont, avec raison, omis par les alex.; ils ont été tirés de la seconde partie du v. — De ce que les foules traduisaient cette ex-

clamation des démons : *Tu es le Fils de Dieu,* en celle-ci : *c'est le Christ,* on n'a pas le droit de conclure que ces deux titres sont identiques. Par le premier, les démons reconnaissaient le caractère divin de cet homme qui leur faisait sentir si énergiquement sa souveraineté. Le second était la traduction de cet hommage, par les foules israélites, en langue vulgaire. Le but des démons était-il de compromettre Jésus en excitant en Israël une effervescence dangereuse pour lui, ou en faisant croire à un lien de solidarité entre sa cause et la leur? Il est plus naturel de voir dans cette exclamation un hommage involontaire, anticipation de l'adoration forcée que toutes les créatures, même celles qui sont *sous la terre,* comme dit saint Paul (Phil. II, 10), rendront un jour à Jésus. Ils sont devant le représentant de celui *devant qui ils tremblent* (Jacq. II, 19). Jésus, qui avait repoussé au désert toute complicité avec leur chef, ne pouvait songer à tirer parti de cet hommage impur.

5° V. 42-44[1]. — Plus un serviteur de Dieu déploie d'activité au dehors, plus il a besoin de renouveler sa force intérieure par le recueillement. Jésus aussi était soumis à cette loi. Chaque matin il devait obtenir de nouveau ce qui lui était nécessaire pour le jour qui s'avançait; car *il vivait par le Père* (Jean VI, 57). Il était sorti, avant le jour, de la maison de Pierre où il habitait sans doute. Au lieu de : *dès que le jour fut venu,* Marc dit : *comme il faisait encore très-obscur* (ἔννυχον λίαν). Au lieu de : *les foules le cherchaient,* Marc dit : *Simon et les autres le poursuivirent. . . , et lui dirent : Tous te cherchent.* Au lieu de : *Il me faut évangéliser,* Marc fait dire à Jésus : *Allons, afin*

[1] V. 43. ℵBCDLX quelques Mnn. : απεσταλην au lieu d'απεσταλμαι. — ℵBL quelques Mnn. : επι τουτο au lieu de εις τουτο. — V. 44. ℵBDQ : εις τας συναγωγας au lieu de εν ταις συναγωγαις. — ℵBCLQR plusieurs Mnn. : της Ιουδαιας au lieu de της Γαλιλαιας.

que je prêche. . ., etc. Ces nuances s'expliquent aisément, si c'est la tradition orale qui a fourni la matière de ces récits; elles deviennent puériles, s'ils sont puisés à la même source écrite. Holtzmann estime que Luc généralise et obscurcit le récit du Marc primitif. Le troisième évangéliste aurait fait là un utile travail! Bleek ne réussit pas mieux à expliquer Marc par Luc, que Holtzmann Luc par Marc. Si Marc a entendu les narrations de Pierre, on comprend qu'il ait ajouté au récit traditionnel les quelques traits saillants qui lui sont propres et en particulier ce qui se rapporte au rôle que joue en ce jour Simon. En lisant Marc I, 36. 37, on croit entendre Pierre raconter lui-même et dire : « Et nous le trouvâmes, et nous lui dîmes : Tous te cherchent. » Ces traits particuliers, omis dans la tradition générale, manquent dans Luc. — On pourrait expliquer la parole de Jésus, v. 43, par une opposition tacite entre l'idée d'*évangéliser* et celle de guérir : « En me fixant à Capernaüm, je n'aurais bientôt plus autre chose à faire qu'à guérir, tandis que je suis aussi envoyé pour prêcher. » Mais dans ce cas le verbe εὐαγγελίσασθαι devrait commencer la phrase. L'accent est, au contraire, sur les mots : *aux autres villes. . .* Jésus oppose à l'idée d'un ministère stationnaire, à Capernaüm, celle d'une prédication *ambulante*. Le terme εὐαγγελίζεσθαι, *annoncer une nouvelle,* est très-propre à exprimer cette idée. Le message cesse d'être *nouveau,* dès que le prédicateur reste au même endroit. Mais il y a en outre, dans l'expression de Jésus, le contraste entre Capernaüm, la grande ville, à laquelle Jésus ne veut nullement borner ses soins, et les petites villes du voisinage, désignées chez Marc par le terme caractéristique de κωμοπόλεις, et qui sont également confiées à son amour. — Il est difficile de se décider entre les deux leçons ἀπεστάλην, *j'ai été envoyé pour. . .*, et ἀπέσταλμαι, *ma mission est*

de.... La seconde convient peut-être mieux au contexte. Une variante de portée toute semblable se trouve dans la parole parallèle, Marc I, 38 (ἐξῆλθον ou ἐξελήλυθα). Le terme de Marc paraît faire allusion à l'incarnation; celui de Luc ne se rapporte qu'à la mission de Jésus. — Les leçons εἰς τὰς συναγωγάς et ἐν ταῖς συναγωγαῖς, v. 44, se retrouvent Marc I, 39. La première paraît moins régulière, ce qui la rend plus probable : Jésus *apportait* la prédication dans ces synagogues. — La leçon absurde τῆς Ἰουδαίας, qui se trouve chez les six principaux alex., devrait donner à penser aux partisans aveugles de ce texte.

Des miracles de Jésus.

Nous ajouterons ici quelques considérations sur les miracles de Jésus en général. Quatre moyens sont employés pour écarter le miracle de l'histoire évangélique : 1° L'explication dite *naturelle*, qui maintient la crédibilité du récit, mais qui explique les textes de telle sorte que leur contenu ne présente plus rien d'extraordinaire. Cet essai a échoué : c'est un expédient aujourd'hui décrié, auquel la critique rationaliste n'a plus recours que dans les cas où les autres moyens se montrent décidément impuissants. — 2° L'explication *mythique*, d'après laquelle les récits de miracles seraient dûs à des réminiscences de récits miraculeux de l'A. T., — le Messie ne pouvant faire moins que les prophètes — ou seraient soit le produit des libres créations de la conscience chrétienne, soit le résultat accidentel de certaines paroles ou paraboles de Jésus mal comprises (la résurrection de Lazare, par ex., produit de la parole Luc XVI, 31; la malédiction du figuier stérile, traduction en un fait de la parabole Luc XIII, 6-9). Mais le caractère simple, franchement historique, exempt de toute allure poétique et de toute emphase, de nos récits évangéliques, les défend contre ce soupçon. D'ailleurs plusieurs récits de miracles sont accompagnés de paroles de Jésus, qui dans ce cas n'auraient plus de sens, et dont l'authenticité ne peut cependant être mise en doute. Par ex. le discours Matth. XII, 26 et suiv., où Jésus réfute l'accusation que lui intentent ses adversaires de chasser les démons par le prince des démons, n'a de sens que dans la supposition, bien et dûment concédée par ses adversaires, de la

réalité des guérisons de possédés. L'apostrophe qu'il adresse aux villes de Galilée, Luc X, 12-15, suppose la réalité notoire et incontestée de nombreux faits miraculeux dans son ministère, car nous ne connaissons pas d'exégèse qui consentît à donner au terme δυνάμεις, dans ce passage, le sens purement moral que propose M. Colani[1]. — 3° L'hypothèse des miracles dits *relatifs*, d'après laquelle ces faits seraient dûs à des lois naturelles encore inconnues. C'était l'explication de Schleiermacher; c'était encore en partie celle de M. Renan : « Le miracle n'est que l'inexpliqué. » Elle se heurte à deux difficultés insurmontables : 1. Si l'on peut à la rigueur expliquer de la sorte certaines guérisons, on peut être parfaitement sûr qu'il ne se découvrira jamais une loi naturelle capable de produire une multiplication des pains et des poissons rôtis, une résurrection de mort et surtout un fait tel que la résurrection de Jésus lui-même. 2. Il faut, dans cette explication, attribuer à Jésus des miracles de science tout aussi inexplicables que les miracles de puissance qu'il s'agit d'expliquer. — 4° L'explication dite *psychologique*. Après avoir supprimé, par l'un des trois moyens indiqués, les miracles opérés sur la nature extérieure (multiplication des pains, apaisement de la tempête), Keim admet un reste de faits extraordinaires incontestable dans la vie de Jésus. Ce sont les guérisons opérées sur les malades et les possédés. M. Renan avait déjà parlé de l'action exercée sur les êtres souffrants et nerveux par *le contact d'une personne exquise*. Keim ne fait au fond qu'amplifier cette expression. Les seuls miracles réels, dans l'histoire de Jésus, les guérisons, sont dues, selon lui, à une influence morale *(éthico-psychologique*, t. II, p. 162). — Nous répondons : 1. Que les miracles opérés sur la nature, que l'on écarte comme mythiques, sont attestés exactement de la même manière que les guérisons, que l'on admet. 2. Que Jésus a opéré ces guérisons avec une *certitude absolue* de succès (« Or afin que vous sachiez, je te dis . . . » « Je le veux ; sois nettoyé. » « Qu'il te soit fait comme tu le demandes. »), et que l'effet produit était *immédiat*. Ces deux traits sont incompatibles avec l'explication psychologique. 3. Que si, dans le sentiment de Jésus, ces guérisons ne provenaient pas d'un ordre de choses supérieur à la nature, il serait inconcevable qu'il les eût

[1] Voir, sur ce sujet, le beau chapitre de Holtzmann, *Die synopt. Evangelien*, § 30 : *Die synoptischen Wunderberichte*, et ma conférence sur les *Miracles de Jésus*, deuxième édition, p. 11 et suiv.

données comme un témoignage *de Dieu* en sa faveur, et comme les signes de sa dignité messianique. Le charlatanisme, à aucun dégré, n'est compatible avec le caractère moral de Jésus. — Sur les possédés, voir p. 303-305.

Les légendes juives elles-mêmes rendent témoignage à la réalité des miracles de Jésus. « Le fils de Stada (sobriquet de Jésus dans le Talmud) a rapporté d'Egypte des philtres dans une ouverture qu'il avait pratiquée dans sa propre chair. » Voilà ce dont l'accuse le Talmud. Assurément, si les Juifs eussent pu nier les miracles, il eût été plus simple de le faire que de les expliquer de cette manière. Enfin, en comparant les miracles évangéliques avec ceux que lui attribuent les apocryphes, on sent toute la différence entre la tradition et la légende.

DEUXIÈME CYCLE

V, 1-VI, 11.

De la vocation des premiers disciples à l'élection des Douze.

Jusqu'ici Jésus a prêché, accompagné de quelques amis, mais sans former autour de lui un cercle de disciples permanent. A mesure que son œuvre grandit, il sent le besoin de lui donner une forme plus fixe. Le moment arrive où il trouve bon de s'attacher, comme disciples réguliers, ceux que le Père lui a donnés. Cette phase nouvelle est aussi celle où son œuvre commence à se heurter à l'état de choses établi.

Ce cycle comprend six récits : I. La vocation des quatre premiers disciples (V, 1-11). II et III. Deux guérisons, celle du lépreux et celle du paralytique (V, 12-14 et 15-26). IV. La vocation de Lévi, avec les circonstances qui s'y rattachent (V, 27-39). V. et VI. Deux conflits relatifs au sabbat (VI, 1-11).

I. — *Vocation des disciples :* V, 1-11.

Les compagnons de Jésus, dans la scène précédente, n'avaient pas encore été nommés par Luc (*ils* lui demandèrent, IV, 38; elle *les* servit, IV, 39). C'étaient, d'après Marc (I, 29), Pierre, André, Jacques et Jean. Ce sont précisément ces quatre jeunes gens que nous trouvons dans ce récit. Ils avaient jusqu'à ce moment vécu au sein de leurs familles et continué leurs anciennes occupations. Mais cet état de choses ne répondait plus au rôle que Jésus leur destinait. Ils devaient recueillir tous ses enseignements, être les témoins constants de ses œuvres, et recevoir de sa part une éducation morale journalière. Pour cela il était indispensable qu'ils l'accompagnassent continuellement. En les appelant à quitter leur profession terrestre et en leur en assignant une toute spirituelle qui excluait la première, Jésus fondait, à proprement parler, le *ministère* chrétien. Car c'est précisément là la ligne de démarcation entre le simple chrétien et le ministre, que le premier réalise la vie de la foi sous la forme d'une vocation terrestre quelconque, tandis que le second, dispensé par son maître de toute profession particulière, peut se consacrer tout entier à l'œuvre spirituelle dont il le charge. Telle est la position nouvelle à laquelle Jésus élève ces jeunes pêcheurs. C'est plus que la simple foi; c'est moins que l'apostolat; c'est le ministère, la base générale sur laquelle s'élèvera l'apostolat.

La vocation racontée ici par Luc est certainement la même que celle qui est racontée, d'une manière plus abrégée, chez Matthieu (IV, 18-22) et Marc (I, 16-20). Car comment admettre, avec Riggenbach, que Jésus ait pu adresser deux fois aux mêmes individus ce mot : « *Je vous ferai pêcheurs d'hommes,* » et que deux fois ils aient pu *tout quitter* pour le suivre? Que si chez Matthieu et Marc la pêche

miraculeuse est omise, c'est que, comme nous en voyons fréquemment la preuve dans le premier, tout l'intérêt, dans les récits traditionnels, se concentrait sur la parole de Jésus, qui était l'âme de chaque trait. Marc a complété ces récits, là où il a pu s'aider des narrations de Pierre. Mais ici, ce n'était pas le cas, parce que, comme bien des faits tendent à le prouver, Pierre évitait de se mettre en scène dans ses propres narrations.

V. 1-3[1]. *La situation générale.* — Cette description encadre parfaitement la scène suivante. Les mots : καὶ αὐτός..., *lui aussi était là debout,* indiquent la position incommode que lui faisait la foule rassemblée en ce lieu. — Les détails du v. 2 sont destinés à faire comprendre la demande que Jésus adresse aux pêcheurs. La pêche de nuit était terminée (v. 5). Et ils n'avaient pas l'intention d'en recommencer une autre de jour; le temps n'était pas favorable. Aussi avaient-ils nettoyé leurs filets (ἀπέπλυναν : *s'étaient mis à laver;* c'est la vraie leçon; l'imparf. dans B D est une correction); et les bateaux étaient là tirés sur la grève (ἑστῶτα). Si les pêcheurs eussent appareillé pour pêcher, Jésus ne leur aurait pas demandé un service qui les eût détourné de leur travail. Il est vrai que Matthieu et Marc les représentent précisément occupés à jeter le filet. Mais ces deux évangélistes omettent toute la pêche miraculeuse, et nous transportent au moment final où Jésus leur dit : « *Je vous ferai pêcheurs d'hommes.* » Du bateau, que ses amis venaient de quitter, Jésus se fait une chaire d'où il jette le filet de la Parole sur la foule qui couvre le rivage. Puis, désireux de s'attacher désormais ces jeunes croyants en vue de son œuvre future, il se décide à leur donner un emblème ineffaçable des magnifiques succès du ministère pour

[1] V. 1. ℵABLX : και ακουειν au lieu de του ακουειν. — V. 2. BD : επλυνον au lieu de επλυναν ou απεπλυναν, que lisent tous les autres.

l'amour duquel il les invite à tout quitter. Et cet emblème, afin qu'il se grave plus profondément dans leur cœur, il l'emprunte à leur vocation journalière.

V. 4-10a [1]. *La préparation.* — Dans l'impératif *avance* (v. 4), Jésus parle uniquement à Pierre, comme directeur de l'embarcation ; l'ordre : *jetez,* s'adresse à tous. Pierre, le chef de la pêche actuelle, sera aussi un jour le chef de la mission. — N'ayant rien pris pendant la nuit, le moment le plus favorable pour la pêche, ils avaient renoncé à pêcher au milieu du jour. La réponse de Pierre, pleine de docilité, indique une foi déjà formée. « De mon chef, je ne jetterais pas. . . , mais sur ton ordre. . . » Il appelle Jésus ἐπιστάτης, proprement *préposé.* Ce mot se rencontre souvent dans Luc ; il est plus général que ῥαββί ou διδάσκαλος ; il se rapporte à une surveillance quelconque. — Le prodige de la pêche peut n'être qu'un miracle de science : Jésus a pu connaître surnaturellement qu'un banc considérable de poissons se trouvait en cet endroit. On a de nombreux exemples d'une pareille abondance de poissons, apparaissant d'une manière inattendue [2]. Cependant Jésus peut avoir

[1] V. 6. ℵBL : διερησσετο, C : διερρητο, au lieu de διερρηγνυτο (ou διερηγνυτο), que lit avec les autres T. R. — V. 8. ℵ omet κυριε. — V. 9. BDX : ων au lieu de η.

[2] Tristram, *the natural history of the Bibel,* p. 285 : « L'épaisseur des bancs de poissons dans le lac de Génézareth est presqu'incroyable, pour celui qui n'en a pas été témoin. Ils couvrent souvent un arpent et plus de la surface, et quand les poissons s'avancent lentement en masse, bondissant au-dessus de l'eau, ils sont tellement serrés les uns contre les autres qu'il semble qu'une pluie violente batte le miroir de l'eau. » — Un phénomène analogue a été observé il y a quelques années, et au printemps même de celle-ci, dans plusieurs de nos lacs suisses. « A la fin de février, dans les lacs de Constance et de Wallenstadt, les poissons se pressaient en si grandes masses vers certains endroits du rivage, que l'eau en était obscurcie. D'un seul coup de filet on prit 35 quintaux de poissons d'espèces très-diverses. » (*Bund,* 6 mars 1872.)

aussi opéré par sa volonté ce que les circonstances physiques produisent fréquemment. — L'imparf. *se rompait*, v. 6, indique un commencement, ou du moins un danger de rupture. L'arrivée des compagnons prévint cet accident. Le terme de μέτοχοι indique simplement la participation au même métier. — Dans Matthieu et Marc, Jean et Jacques raccommodaient leurs filets. Luc ne renferme rien de contraire. — Meyer trouve incompréhensible l'étonnement de Pierre (v. 8) après tous les miracles qu'il avait déjà vus. Mais chaque fois que la puissance divine vient à sortir pour nous de l'abstraction et à tomber sous nos yeux dans le domaine des faits, ne nous paraît-elle pas nouvelle? Et c'est le sentiment du péché qui efface alors toute autre impression. C'est ce qui arrive à Pierre. Ἔξελθε ἀπ'ἐμοῦ : « *Sors* [de la barque et éloigne-toi] *de moi.* » Pierre emploie ici l'expression plus religieuse de *Seigneur,* qui répond à son émotion actuelle. — Le mot ἀνήρ, *un homme,* individualise fortement l'idée de pécheur. — Si on lit ἦ, plutôt que ὢν (alex.), il faut prendre le mot ἄγρα, *prise,* dans le sens passif qu'a aussi le terme français. — Le terme κοινωνοί, *associés* (v. 10), dit plus que celui de μέτοχοι, *compagnons* (v. 7); il s'agit d'une association pour une entreprise commune.

V. 10ᵇ-11 [1]. *L'appel.* — Dans Matthieu et Marc, la vocation est adressée aux quatre disciples présents; dans Luc, elle ne l'est en termes exprès qu'à Pierre. Il ressort sans doute de ce qui suit, que celle des autres disciples y était implicitement renfermée (comp. le: *Avance,* v. 4), ou que Jésus l'étendit à eux, ne fût-ce que par un geste. Mais comment, en face de ce passage qui met si fort en relief la personne de Pierre, ce que ne font nullement les deux au-

[1] V. 11. ℵBDL: παντα au lieu d'απαντα.

tres syn., la critique peut-elle attribuer à notre évangile l'intention de rabaisser cet apôtre [1]?

La forme analytique ἔσῃ ζωγρῶν, *tu seras pêchant,* fait ressortir la *permanence* de cette mission, et les mots : *dès maintenant,* son caractère tout nouveau. — Ainsi que le pêcheur, par la supériorité de son intelligence, fait tomber le poisson dans ses piéges, ainsi le croyant, ramené à Dieu et à lui-même, peut s'emparer de l'homme naturel et l'élever avec lui à Dieu.

Toute cette scène suppose certaines relations antérieures entre Jésus et ces jeunes gens (v. 5); ce qui est conforme au récit de Luc. Car dans celui-ci ce fait est placé après la guérison de la belle-mère de Pierre, à laquelle assistaient les nouveaux appelés. De ce point, il faut même remonter plus haut encore; car comment Jésus serait-il entré chez Pierre le jour du sabbat (IV, 38), si déjà ils ne se fussent assez intimement connus? Tout s'explique aisément par le récit de Jean : Jésus avait fait connaissance avec Pierre et ses amis auprès de Jean-Baptiste (Jean I). Quant à Matthieu et Marc, leur récit a le caractère fragmentaire propre à la narration traditionnelle. Les faits y sont simplement juxtaposés. Du reste, chaque écrivain demeure fidèle à sa tendance : Matthieu court à la parole de Christ, qui est pour lui l'essentiel. Marc développe un peu plus le tableau. Luc enrichit le récit traditionnel d'un détail important, celui de la pêche miraculeuse, emprunté à des renseignements particuliers. Son récit est si simple et si pittoresque en même temps, qu'on ne saurait en suspecter l'exactitude. Jean ne mentionne pas ce fait suffisamment connu par la tradition; mais, conformément à sa méthode, il met sous nos yeux les *premiers commencements* de la relation qui a abouti à ce résultat. — Holtzmann pense que le récit de Luc est composé, d'un côté, de celui de Marc et Matthieu, et de l'autre, de celui de la pêche miraculeuse racontée

[1] « Luc rabaisse Pierre, » dit M. Burnouf, d'après M. de Bunsen fils, *Revue des Deux-Mondes*, 1er décembre 1865. — Ne serait-il pas temps d'en finir avec cette critique aigre et mensongère, dont l'*Anonyme saxon* a donné l'exemple le plus fameux, et qui appartient à une phase de la science maintenant dépassée?

Jean XXI. Il serait bon de nous expliquer comment, dans ce cas, la triple réponse de Pierre : *Tu sais que je t'aime,* a été traduite par Luc en cette exclamation : *Retire-toi de moi!* N'est-il pas plus simple d'admettre que, lorsque Jésus voulut réhabiliter Pierre dans son apostolat, après le reniement, il commença par le replacer dans une situation analogue à celle dans laquelle il l'avait appelé la première fois, en face d'une nouvelle pêche miraculeuse, et que ce fut en réveillant chez lui les fraîches impressions des premiers jours, qu'il lui rendit son ministère? D'ailleurs, Jean XXI, les mots : *de l'autre côté de la barque,* semblent faire allusion à la mission *chez les païens.*

Voici donc le cours des faits : Jésus, après s'être attaché en Judée ces quelques disciples de Jean-Baptiste, les ramena avec lui en Galilée; et, comme il voulait rentrer lui-même pour quelque temps au sein de sa famille (Jean II, 1-12; Matth. IV, 13), il les renvoya aussi au sein de la leur, où ils reprirent aussitôt leurs anciennes occupations. Ainsi s'écoulèrent ces premiers temps, passés à Capernaüm et dans les environs, dont parle Jean (οὐ πολλὰς ἡμέρας) et que Luc décrit depuis IV, 14. Mais quand le moment fut venu de se rendre à Jérusalem à la fête de Pâques (Jean II, 13 et suiv.), où Jésus voulait accomplir l'acte solennel qui devait ouvrir son ministère messianique (Jean II, 13 et suiv.), il estima que c'était aussi l'heure de se les attacher tout-à-fait. Se séparant lui-même définitivement de son cercle de famille et de sa vocation première, il leur demanda le même sacrifice. Ils y étaient suffisamment préparés par toutes les expériences précédentes; aussi l'accomplirent-ils sans hésiter, et les trouvons-nous dès ce moment constamment avec lui, soit dans le récit de Jean (II, 17; IV, 2-8), soit chez les synoptiques.

II. — *Le lépreux :* V, 12-14.

V. 12-14[1]. Chez Marc (I, 40), comme chez Luc, la guérison du lépreux a lieu dans une course d'évangélisation. Matthieu rattache ce miracle au sermon sur la montagne; c'est en descendant de la colline que Jésus rencontre et guérit le lépreux (VIII, 1 et suiv.). Cette dernière indica-

[1] V. 13. Les Mss. se partagent entre ειπων et λεγων (alex.)

tion est si précise, qu'il est naturel d'accorder ici à Matthieu la préférence, plutôt que de dire, avec Holtzmann, que Matthieu a voulu remplir par là le retour de la montagne à la ville !

La lèpre étant à tous les points de vue la maladie la plus affreuse. 1° Au point de vue corporel : une pustule blanchâtre, rongeant les chairs, envahissant membre après membre, et finissant par consumer les os eux-mêmes ; une fièvre ardente, accompagnée d'insomnies et de cauchemars ; enfin, l'absence presque complète d'espoir de guérison ; tels étaient ses caractères physiques. C'était la mort en pleine conscience de la vie. 2° Au point de vue social : par suite de la nature excessivement contagieuse de sa maladie, le lépreux était séparé de sa famille et du commerce des hommes, et n'avait de compagnie que celle d'autres malades aussi malheureux que lui. Aussi les lépreux vivaient-ils ordinairement en troupes, à une certaine distance des lieux habités (2 Rois VII, 3 ; Luc XVII, 12). On déposait leur nourriture dans des endroits convenus. Ils allaient la tête découverte, le menton enveloppé, et devaient, à l'approche des personnes qu'ils rencontraient, s'annoncer comme lépreux. 3° Au point de vue religieux : le lépreux était lévitiquement souillé et par conséquent excommunié. Sa maladie paraissait un châtiment direct de Dieu. Dans les cas, excessivement rares, de guérison, il n'était réhabilité dans la communauté théocratique que sur une déclaration officielle du sacrificateur et après l'offrande du sacrifice prescrit par la loi (Lév. XIII et XIV, et traité *Negaïm* dans le Talmud).

L'expression grecque est : *Et voici, un homme!* Il n'y a pas même de verbe. On ne l'a pas vu venir. Il fait sur tous l'effet d'une apparition. Cette forme dramatique reproduit l'impression des témoins de la scène. Ce n'était en effet que

par une sorte de surprise qu'un lépreux avait pu parvenir à se glisser jusques-là. — La construction du v. 12 (καὶ ἐγένετο... καὶ... καὶ) est hébraïque et constate un document araméen. Rien de semblable chez les autres syn. — Le témoin oculaire se trahit à chaque trait du récit de Luc. Le malade était *rempli de lèpre;* c'est-à-dire que, comme il arrive quand la maladie a atteint un degré avancé, son visage était d'une blancheur livide. Le malheureux cherche Jésus du regard au milieu de la foule, et *l'ayant découvert* (ἰδών) il s'élance vers lui. Le reconnaître et être à ses pieds, c'est pour lui tout un. Luc dit : *tombant sur son visage;* Marc : *s'agenouillant;* Matthieu : *il se prosterna.* Ces changements de termes ne seraient-ils pas puérils, s'il y avait copie ou source commune? Le dialogue est identique, dans les trois récits. Il s'était formulé dans la tradition d'une manière fixe, tandis que les détails historiques se reproduisaient avec plus de liberté. — Les trois évangélistes disent *purifier,* au lieu de *guérir,* à cause de l'idée de souillure attachée à cette maladie. — Il y a dans ces mots : *si tu veux, tu peux,* tout ensemble une profonde angoisse et une grande foi. D'autres malades avaient été guéris, — le lépreux le savait, — de là la foi. Mais il était probablement le premier malade de son espèce qui parvenait jusqu'à Jésus et réclamait son secours; de là son anxiété. Le vieux rationalisme expliquait ainsi cette demande : « Tu peux, comme Messie, me *déclarer net.* » Le malade, en voie de guérison naturelle ou déjà guéri, aurait simplement demandé à Jésus de constater la guérison et de le déclarer net, afin d'être dispensé du voyage coûteux et pénible à Jérusalem. Mais pour le terme καθαρίζειν, *purifier,* comp. VII, 22; Matth. X, 8, où le sens purement déclaratif est impossible. Et quant au contexte, Strauss a déjà montré qu'il ne comporte pas non plus ce sens affaibli. Après les

mots : *sois nettoyé* (déclaré pur), ceux-ci : *et il fut nettoyé* (déclaré pur), ne seraient plus qu'une absurde tautologie. — Marc, qui aime à dépeindre les sentiments de Jésus, fait ressortir la pitié profonde dont il fut saisi à cette vue (σπλαγχνισθείς). Mais les trois récits se rencontrent dans un détail qui devait avoir vivement impressionné les témoins et qui, par cette raison, s'était ineffaçablement gravé dans la tradition : *Etendant la main, il le toucha*. La lèpre était tellement contagieuse, que cet acte hardi saisit d'une vive émotion toute l'assemblée. C'est d'une manière analogue que Jésus a affronté, dans tout le cours de sa vie, le contact de notre nature souillée. — Sa réponse est identique dans les trois récits. Mais le résultat est diversement exprimé. Matthieu dit : *sa lèpre fut nettoyée ;* c'est le point de vue cérémoniel. Luc simplement : *la lèpre se retira de lui ;* c'est le point de vue humain. Marc combine les deux formes. C'est ici l'un des passages sur lesquels s'appuient ceux qui font de Marc le compilateur des deux autres. Comp. Marc I, 32, avec les deux parall. Mais si Marc tenait à conserver aussi servilement jusqu'aux moindres expressions de ses devanciers, au point même de les juxtaposer sans utilité, comment expliquer les modifications si graves, si profondes, qu'il apporterait dans tant d'autres cas à leurs récits, et les omissions de fond si considérables qu'il leur ferait à tout instant subir ! Le fait est que, dans cette guérison, il y avait deux côtés, comme dans la maladie elle-même, le côté physique et le côté religieux, et que Marc les réunit, tandis que les deux autres semblent se les partager.

La défense que Jésus fait au lépreux est reproduite dans Luc, v. 14, sous la forme du discours indirect; puis, en rapportant l'ordre qui la suit, Luc passe au discours direct. Cette forme distingue son récit. Luc et Matthieu omettent les menaces dont Jésus, d'après Marc, accompagna

cette injonction (ἐμβριμησάμενος). Quelle était la pensée de Jésus? La guérison ayant été publique, il ne pouvait empêcher que le bruit ne s'en répandît. Il est vrai; mais il voulait faire ce qui était en son pouvoir pour en amortir l'éclat et ne pas accroître inutilement l'effervescence populaire, produite par le bruit de ses miracles. Comp. Luc VIII, 56; Matth. IX, 30; XII, 16; Marc I, 34; III, 12; V, 43; VII, 36; VIII, 26. Tous ces passages ne nous permettent pas de chercher une cause particulière à la défense qu'il fait au lépreux, telle que la crainte que les prêtres, avertis de la guérison avant son arrivée, ne se refusassent à la reconnaître, ou qu'ils déclarassent Jésus impur pour avoir touché un impur, ou que le malade dissipât les impressions sérieuses qu'il avait reçues, ou qu'il se laissât détourner de l'obligation d'offrir le sacrifice. — Jésus dit : « montre toi *toi-même,* » parce que la personne est ici la pièce de conviction. — Dans Luc, il est dit : *selon que Moïse...;* dans Matthieu : *le don que Moïse...;* dans Marc : *les choses que Moïse...* Changements bien puérils, s'ils étaient volontaires! — Qu'est-ce que le témoignage renfermé dans ce sacrifice, et à qui s'adresse-t-il? Selon Bleek, le mot *leur* se rapporterait au peuple qui doit apprendre que chacun peut désormais renouer ses anciennes relations avec le lépreux. Mais le terme de *témoignage* n'est-il pas trop grave pour ce sens? Gerlach rapporte le pronom *leur* aux prêtres : afin que tu sois pour eux, par ta guérison, un témoin de ma toute-puissance. Mais d'après le texte, le témoignage consiste non dans la guérison constatée, mais dans le sacrifice offert. Le mot *leur* se rapporte bien aux sacrificateurs, qui sont tous représentés par celui qui constatera la guérison; mais le témoignage porte sur Jésus lui-même et sur ses sentiments à l'égard de la loi. Dans le sermon sur la montagne, Jésus repousse l'accusation, déjà

élevée alors contre lui, qu'il méprise la loi (Matth. V, 17 : « *Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi* »). C'est donc à son respect pour la législation mosaïque, que ce sacrifice rendra témoignage aux yeux des prêtres. Pendant sa carrière terrestre, Jésus n'a jamais dispensé les siens de l'accomplissement des prescriptions légales; et c'est à tort qu'on l'envisage comme s'étant affranchi lui-même, dans certaines circonstances, du statut sabbatique. Il n'a transgressé que les ordonnances arbitraires dont le pharisaïsme l'avait entouré. — On voit par ces mots remarquables que Jésus commençait à être l'objet de soupçons et d'inculpations graves à Jérusalem. Cette situation s'explique par le récit du quatrième évangile, où nous voyons, dès le ch. II, Jésus exposé à l'animosité du parti régnant, et où, IV, 1, il est obligé de quitter la Judée afin de ne pas laisser s'aggraver, avant le temps, ces impressions défavorables. Au ch. V, qui décrit un nouveau séjour à Jérusalem (pour la fête de Purim), le conflit ainsi préparé éclate avec violence, et Jésus est obligé de témoigner solennellement de son respect pour ce Moïse, qui sera l'accusateur des Juifs, et non le sien (v. 45-47). Cet état de choses est bien celui auquel convient la parole que nous expliquons, ainsi que tous les faits qui vont suivre. Malgré les diversités apparentes entre les syn. et Jean, il règne entre eux une analogie foncière, qui prouve que les deux formes de narration reposent, l'une comme l'autre, sur la réalité historique.

Le lépreux, d'après Marc, n'obéit point à l'injonction de Jésus; et cette désobéissance contribua à accroître cette affluence des malades que Jésus s'efforçait de diminuer.

Cette guérison embarrasse Keim. Une influence purement morale peut calmer la fièvre (IV, 39), rendre ses sens à un frénétique (IV, 31 et suiv.), mais non purifier un sang vicié et nettoyer un corps couvert de pustules. Keim en revient ici pour le fond à l'explication de Paulus. Le lépreux déjà guéri voulait simplement être *dé-*

claré pur par une bouche autorisée, afin de ne pas aller à Jérusalem. Il faut reconnaître à ce point de vue que les trois récits (Matthieu aussi bien que Luc et Marc, quoi qu'en dise Keim) sont complètement falsifiés par la légende. Puis, comment serait-il venu à l'esprit de cet homme de substituer Jésus au sacrificateur? Comment Jésus aurait-il accepté un pareil rôle? Comment, l'ayant accepté, aurait-il envoyé le malade à Jérusalem? Pourquoi d'ailleurs lui imposer le silence et avec menaces? Et qu'aurait eu à divulguer le malade d'assez considérable pour amener le concours de peuple décrit Marc I, 45?

Holtzmann (p. 432) conclut des mots ἐξέβαλεν et ἐξελθών, proprement: *il le jeta dehors* et *étant sorti* (Marc I, 43-45), que d'après Marc cette guérison a eu lieu dans une maison, ce qui s'accorde bien avec la défense faite au lépreux de la publier; et que par conséquent les deux autres syn. l'ont à tort placée en public, Luc *dans une ville*, Matthieu sur le chemin de la montagne à Capernaüm (VIII, 1). Il tire de là de grosses conséquences critiques. Mais quand il est dit dans Marc (I, 12) que l'Esprit *jette dehors* (ἐκβάλλει) Jésus au désert, cela veut-il dire hors *d'une maison!* Et le verbe ἐξέρχεσθαι n'est-il pas fréquemment employé dans un sens large: sortir du milieu où l'on se trouve (ici: du cercle formé autour de Jésus)? Comp. Marc VI, 34 (Matth. XIV, 14); VI, 12; Jean I, 44, etc. Un lépreux aurait difficilement pu pénétrer jusques dans une maison. Il y avait là une surprise qui ne pouvait guères avoir lieu qu'en pleine campagne, et nous avons vu que la défense de Jésus peut fort bien s'expliquer à ce point de vue. Les conséquences critiques de Holtzmann restent donc en l'air.

III. — *Le paralytique:* V, 15-26.

1° Un tableau général de l'état de l'œuvre : v. 15. 16; 2° la guérison du paralytique : v. 17-26.

1° V. 15 et 16[1]. — Tout en cherchant à tempérer l'effervescence causée par ses miracles, Jésus travaillait aussi à préserver son activité de toute altération spirituelle, en consacrant une partie de son temps au recueillement et à la prière. Fils de l'homme, il avait à puiser en Dieu,

[1] V. 15. ℵ BCDL quelques Mnn. It. omettent υπ' αυτου.

comme nous tous, la force qui lui était nécessaire pour ses heures d'action. Certes, de pareils traits ne sentent pas l'apothéose de Jésus et distinguent profondément le portrait évangélique de la caricature légendaire. — Ce détail si original suffit aussi à démontrer l'indépendance des sources de Luc. — A la suite de ce tableau général (le septième), le récit recommence par un trait particulier, qui se détache, en forme d'exemple, sur le fond de la situation décrite.

2° — V. 17-19[1]. *L'arrivée.* — La forme entièrement araméenne de ce préambule (le καί devant αὐτός, la forme καὶ ἦσαν. . . οἳ ἦσαν, et surtout l'expression ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι) prouve que le récit de Luc n'est point emprunté à l'un des deux autres syn. — C'était ici l'un de ces moments solennels, semblables à celui de la soirée de Capernaüm (IV, 41. 42). La présence des pharisiens et des scribes de Jérusalem s'explique sans peine, si déjà le conflit raconté Jean V avait eu lieu. Les *scribes* ne formaient point un parti théologique ou politique, comme les pharisiens et les sadducéens. C'étaient les légistes de profession. On les avait adjoints à dessein aux pharisiens envoyés en Galilée pour surveiller Jésus (v. 21). — Le récit du premier évangile est extrêmement sommaire. Matthieu ne narre pas; il court à son but, la parole de Jésus. Marc donne les mêmes détails que Luc, mais sans que les deux récits présentent *un* seul terme commun. Et ils travailleraient sur un même document ou l'un sur le texte de l'autre! — On pouvait arriver sur le toit de la maison par un escalier extérieur appliqué à la muraille, ou par une échelle, ou bien encore par la maison voisine; car les maisons communiquaient fréquemment par les terrasses. L'expression de Luc : διὰ τῶν κερά-

[1] V. 17. ℵBLZ: αυτον au lieu d'αυτους. — V. 19. Tous les Mjj. retranchent δια devant ποιας.

μων, signifie-t-elle simplement : *par le toit,* c'est-à-dire par l'escalier qui conduisait de la terrasse aux étages inférieurs, ou par-dessus la balustrade qui environnait la terrasse ; ou bien est-elle équivalente à la description de Marc : « ils découvrirent le plafond du lieu où il était, et l'ayant percé dévalèrent le grabat » ? Ce terme : *par les tuiles*, serait étrange s'il ne devait pas exprimer une idée analogue à celle de Marc. Strauss objecte qu'une opération comme celle d'enlever les tuiles n'aurait pu se faire sans danger pour ceux qui se trouvaient dessous ; et il en conclut que le récit n'est qu'une légende. Mais une légende eût en tout cas été inventée conformément au mode de construction adopté alors et connu de chacun. — Jésus était probablement assis dans une salle immédiatement au-dessous de la terrasse [1].

V. 20 et 21 [2]. *Le scandale.* — L'expression *leur foi*, dans Luc, s'applique évidemment à la persévérance du malade et de ses porteurs, malgré les obstacles qu'ils rencontraient ; chez Marc de même. Chez Matthieu, qui n'a point mentionné ces obstacles, et qui n'en dit pas moins dans les mêmes termes : *Et voyant leur foi*, cette expression ne

[1] Voici comment Delitzsch se représente le fait *(Ein Tag in Capernaum*, p. 40-46) : Deux porteurs montent sur le toit par une échelle et, au moyen de cordes, ils tirent après eux par la même voie le malade, soutenu par les deux autres porteurs. Au milieu de la terrasse se trouvait un carré ouvert en été pour donner à la maison de l'air et de la lumière, mais fermé avec des briques pendant la saison des pluies. Ayant ouvert ce passage, les porteurs dévalèrent le malade dans la grande cour intérieure qui se trouvait immédiatement au-dessous, et où enseignait Jésus, près de la citerne établie, comme d'ordinaire, dans cette cour. L'escalier à trappe par où l'on descend de la terrasse dans la maison eût été trop étroit pour cet usage et eût conduit non dans la cour, mais dans les appartements qui la dominaient tout à l'entour.

[2] V. 20. ℵ B L X omettent αυτω après ειπεν.

peut se rapporter qu'au simple fait de la venue du paralytique. L'identité de formule indique une source commune; mais en même temps le sens différent que reçoivent les mots communs, par le rapport tout différent à ce qui précède, prouve que cette source n'était pas *écrite*. La tradition orale avait tellement stéréotypé cette formule, qu'elle se retrouve dans le récit de Matthieu, quoique détachée des circonstances auxquelles elle s'applique chez les deux autres. — Jésus ne saurait repousser un tel mouvement de foi. A la vue de la confiance persévérante de ce malade, reconnaissant en lui un de ceux que *son Père lui amène* (Jean VI, 44), il lui ouvre ses bras, en lui annonçant le pardon. — Les trois allocutions diffèrent dans nos syn. : *ô homme* (Luc); *mon fils* (Marc); *prends courage, mon fils* (Matthieu). Lequel des évangélistes eût ainsi changé arbitrairement et sans but la teneur de la parole de Jésus, chez son devancier? Ἀφέωνται est une forme attique, soit pour le présent ἀφίενται, soit plutôt pour le parf. ἀφεῖνται. Il n'est pas impossible qu'en parlant ainsi à cet homme, Jésus eût l'intention de jeter le gant à ses examinateurs. Ceux-ci le relèvent. Les scribes sont placés avant les pharisiens; c'étaient les experts. Un blasphème! Pour eux quelle satisfaction! Rien ne pouvait sonner plus agréablement à leurs oreilles. Nous ne dirons pas, relativement à cette accusation, avec plusieurs exégètes orthodoxes, que, *comme Dieu*, Jésus possédait le droit de pardonner; car ce serait aller directement contre l'emploi du titre de *Fils de l'homme* en vertu duquel Jésus s'attribue, au v. 24, cette compétence. Mais Dieu ne peut-il donc pas déléguer son droit de grâce à un homme qui mérite sa confiance et qui devient, pour la grande œuvre du salut, son mandataire sur la terre? C'est la position que prend Jésus. La seule question est de savoir si cette prétention est fondée; et c'est la démonstra-

tion de ce fait moral, déjà renfermée dans ses miracles antérieurs, qu'il va donner *expressément* à ses adversaires.

V. 22-24[1]. *Le miracle.* — L'opération miraculeuse qui doit suivre est un moment différée. Jésus, sans avoir entendu les paroles de ceux qui l'entourent, comprend leur murmure. Son intérieur est comme le miroir de celui des autres. La forme de sa réponse est si frappante, qu'elle s'était littéralement conservée dans la tradition, d'où elle a passé identique dans nos trois récits. La proposition : *afin que vous sachiez,* dépend de l'ordre suivant : *je te dis. . .* La principale et la subordonnée ayant été séparées par un moment de silence solennel, les trois narrations remplissent cet intervalle par la parenthèse : *il dit au paralytique.* Cette forme originale et identique doit nécessairement provenir d'une source commune, orale ou écrite. — Il n'est pas plus aisé, sans doute, de pardonner que de guérir; mais il l'est beaucoup plus de convaincre d'imposture celui qui s'attribue à tort le pouvoir de guérir, que celui qui s'arroge faussement le droit de pardonner. Il y a une légère ironie dans la manière dont se sert Jésus pour énoncer cette idée : « Ce sont, pensez-vous, de vains mots que je prononce, quand je dis : tes péchés te sont pardonnés? Voyez donc si ce sera aussi un vain mot que l'ordre que je vais donner. » Le miracle ainsi annoncé prend la valeur d'une imposante démonstration. On va *voir* si réellement Jésus n'est pas ce qu'il prétend être, le *chargé de Dieu* sur la terre pour pardonner. La terre, où le pardon est accordé, est opposée au ciel, où réside celui de qui il procède.

Il est aujourd'hui assez généralement reconnu que le titre de *Fils de l'homme*, par lequel Jésus aimait à se dési-

[1] V. 24. Les Mss. varient entre παραλελυμενω et παραλυτικω.

gner, n'est point seulement une allusion à la dénomination symbolique Dan. VII, mais qu'il a jailli spontanément des profondeurs de la conscience de Jésus lui-même. Comme, dans son titre de *Fils de Dieu*, Jésus a renfermé tout ce qu'il était conscient d'être pour Dieu, ainsi, dans celui de *Fils de l'homme*, il a compris tout ce qu'il avait le sentiment d'être pour les hommes. Le terme : *fils d'homme,* est générique, et désigne chaque représentant de la race humaine (Ps. VIII, 5; Ez. XXXVII, 3. 9. 11). Avec l'article (*le* fils de l'homme), cette expression renferme la notion d'une supériorité dans l'égalité. Elle désigne Jésus, non plus seulement comme homme, mais comme l'homme normal, le représentant parfait de la race. Si ce titre fait allusion à une parole de l'A. T., ce doit être à l'antique prophétie : « *La postérité de la femme* écrasera la tête du serpent » (Gen. III, 15)[1]. — Il y a un accent de triomphe dans cette expression (v. 25) : *il prit ce sur quoi il était couché.* — L'étonnement populaire, v. 26, est exprimé différemment dans les trois récits : *nous ne vîmes jamais rien de semblable* (Marc). *Ils glorifiaient Dieu de ce qu'il avait donné un tel pouvoir aux hommes* (Matthieu). Cette remarquable expression : *aux hommes,* est sans doute en rapport avec celle de *Fils de l'homme.* Ce qui est donné à l'homme normal, est en lui donné à tous. Matthieu n'a certainement pas ajouté cette expression de son chef, pas plus que les autres ne

[1] M. Gess, dans son bel ouvrage : *Christi Zeugniss von seiner Person und seinem Werk,* 1870, entend par *le Fils de l'homme:* « Celui qui représente la majesté divine sous la forme humaine. » L'idée en elle-même est vraie : l'homme normal est appelé à participer à l'état divin et à devenir la suprême manifestation de Dieu. Mais au terme de *Fils de l'homme* n'est point attachée la notion de majesté divine. C'est dans celui de *Fils de Dieu* qu'elle est renfermée. Ces deux titres sont dans une relation antithétique en vertu de laquelle ils se complètent.

l'ont arbitrairement retranchée. Leurs sources sont différentes. — Παράδοξα, *des choses étranges,* dans Luc, se retrouve dans le rapport de Josèphe sur Jésus. Par le terme *aujourd'hui,* les foules font allusion non seulement au miracle, — elles en avaient vu les jours précédents d'aussi étonnants, — mais surtout à la prérogative divine du pardon si magnifiquement démontrée par ce miracle avec lequel Jésus venait de la mettre en relation. — Les formules différentes par lesquelles la foule exprime sa surprise dans les trois syn., ont pu réellement se trouver dans la bouche des divers témoins de cette scène.

Keim, appliquant ici la méthode indiquée p. 316, pense que la paralysie fut surmontée par la commotion morale que reçut le malade. On cite en effet des exemples d'impotents à qui une puissante secousse intérieure a rendu le mouvement. Le fait physique pourrait donc à la rigueur s'expliquer de cette manière. Mais le fait moral, l'assurance absolue de Jésus, le défi renfermé dans cette apostrophe: «Afin que vous sachiez .... lève-toi et marche! » parole dont l'authenticité est si parfaitement garantie par les trois récits et par son originalité même, comment en rendre compte au point de vue de Keim? Quoi! Jésus, en annonçant aussi positivement un succès si problématique, se serait exposé à recevoir du fait un éclatant démenti! Il aurait, au commencement de son ministère, fait reposer son titre de Fils de l'homme, son droit de pardonner les péchés, sa mission de Sauveur, son œuvre spirituelle tout entière, sur la pointe d'aiguille de cette chanceuse expérience! — S'il en était ainsi, au lieu d'une divine démonstration (c'est le sens que Jésus attache au miracle), nous n'aurions plus dans ce fait qu'une aventure.

IV. — *La vocation de Lévi :* V, 27-39.

Ce morceau raconte : 1° la vocation de Lévi ; 2° le banquet qui suivit, avec l'entretien qui s'y rattache ; 3° un double enseignement à l'occasion d'une question sur le jeûne.

1° V. 27 et 28 [1]. *La vocation.* — Ce fait occupe une place importante dans le développement de l'œuvre de Jésus, non seulement comme complément de la vocation des premiers disciples (V, 1 et suiv.), mais surtout comme continuation de la lutte déjà engagée avec l'ancien ordre de choses.

Les *péagers* des évangiles sont ordinairement envisagés comme des *sous-percepteurs* juifs, au service des chevaliers romains auxquels auraient été affermés, à Rome, les péages de Palestine. Wieseler, dans son récent ouvrage [2], rectifie cette opinion. Il prouve, par l'édit de César, cité dans Josèphe (*Antiq.* XIV, 10, 5), que les péages, en Judée, étaient remis directement aux percepteurs juifs ou païens, les péagers, sans passer par l'intermédiaire des financiers romains. Les péagers, ceux surtout qui étaient d'origine juive, comme Matthieu, étaient détestés de leurs compatriotes et méprisés plus que les païens eux-mêmes. Ils étaient excommuniés et privés du droit de prêter serment devant les autorités juives. Leur conduite, fréquemment entachée de concussion et de fraude, justifiait en général l'opprobre dont l'opinion les frappait. — Capernaüm se trouvait sur le chemin qui conduisait de Damas à la Méditerranée, et qui aboutissait à Ptolémaïs (Saint-Jean-d'Acre). C'était la grande voie commerciale venant de l'intérieur de l'Asie. Il devait donc y avoir dans cette ville un bureau de péages considérable. Ce bureau était probablement situé hors de la ville et près de la mer. Ainsi s'explique l'expression : *il sortit* (Luc) ; *il sortit pour aller au bord de la mer* (Marc). Chez les trois syn. cette vocation suit immédiatement la guérison du paralytique (Matth. IX, 9 ; Marc II, 13 et suiv.).

Jésus doit avoir eu quelque raison très-grave d'appeler

[1] V. 28. Les Mss. varient entre καταλιπων et καταλειπων, ainsi qu'entre απαντα et παντα, ηκολουθει et ηκολουθησεν.

[2] *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien*, p. 78.

au nombre de ses disciples un homme de la catégorie des péagers; car il rompait ouvertement par cette mesure avec les convenances théocratiques. Voulait-il précisément jeter le gant aux nombreux pharisiens qui étaient venus du dehors pour l'espionner, et leur montrer combien il se mettait au-dessus de leurs jugements? Ou bien lui convenait-il de posséder parmi ses disciples un homme habitué à manier la plume? Tout cela est possible; mais il y a quelque chose de si brusque, de si spontané et de si étrange dans cet appel, que l'on ne peut, en tout cas, douter que Jésus ne l'ait adressé par une impulsion directe d'en-haut. Ce caractère supérieur de l'appel paraît aussi dans la décision et la promptitude avec lesquelles il est accepté. Entre Jésus et cet homme, il doit y avoir eu comme un coup de divine sympathie. Ainsi s'était formée la relation de Jésus avec ses premiers apôtres (Jean I). Le nom de *Lévi* ne se retrouvant dans aucun des catalogues apostoliques, — il est impossible de l'identifier avec celui de *Lebbée,* qui a une autre étymologie et un autre sens, — on pourrait penser que ce Lévi n'a jamais figuré au rang des Douze. Mais alors, pourquoi sa vocation serait-elle si spécialement racontée? Puis l'expression : *ayant tout quitté, il le suivit* (v. 28), ne permet pas de penser que Lévi ait jamais repris sa profession de péager, et le met sur la même ligne que les quatre plus anciens disciples (v. 11). Il y a donc lieu de le chercher parmi les apôtres. Dans le catalogue du premier évangile (X, 3), l'apôtre Matthieu est désigné comme *le péager;* et dans le même évangile (IX, 9) est racontée la vocation du péager Matthieu, avec des détails identiques à ceux de notre récit. Faut-il admettre deux faits différents, mais analogues? C'est ce qu'ont supposé le gnostique Héracléon et Clément d'Alexandrie. Sieffert, Ewald, Keim, préfèrent admettre que notre premier évangile applique par erreur à

l'apôtre et ancien péager Matthieu, la vocation d'un autre péager moins connu et qui se serait appelé Lévi (Marc et Luc). Cette opinion impliquerait naturellement l'inauthenticité du premier évangile. Mais n'est-il pas plus simple d'admettre que le premier nom de cet homme était *Lévi;* que Jésus, à cette occasion dans laquelle il avait senti directement la main de Dieu, lui donna le surnom de *Matthieu, don de Dieu,* comme il avait donné à Simon, à sa première rencontre avec lui, le surnom de Pierre[1]? Ce nom que Matthieu portait habituellement dans l'Eglise fut naturellement celui sous lequel il figura plus tard dans les catalogues apostoliques. Luc et Marc ont-ils ignoré que l'apôtre ainsi nommé fût le péager qu'ils avaient désigné du nom de Lévi? Ou bien ont-ils négligé de rappeler cette identité dans leurs listes apostoliques, parce qu'ils ont transmis celles-ci telles qu'ils les trouvaient dans leurs documents? Nous l'ignorons. On est toujours plus frappé de voir combien la tradition évangélique a laissé dans l'ombre les personnages secondaires de ce grand drame, pour s'occuper exclusivement de l'acteur principal. — Ἐθεάσατο ne signifie pas seulement : *il le vit;* mais : *il arrêta ses yeux sur lui.* C'est à ce moment que se passa entre Jésus et le péager quelque chose de particulier, d'inexplicable. — L'expression : καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον ne peut signifier : assis *dans* le bureau; il faudrait : ἐπὶ ou ἐν τῷ τελωνίῳ. Comme régime accusat. d'ἐπί, le mot *péage* pourrait signifier : assis à son *travail de péager;* mais ce sens de τελώνιον est sans exemple. La prépos. ἐπί n'aurait-elle point ici le sens dans lequel l'emploient parfois les classiques, Hérodote, par ex., quand il dit d'Aristide qu'il se tenait ἐπὶ τὸ συνέδριον, *devant* le local où étaient réunis les chefs

[1] Comp. le Ματθαῖον λεγόμενον Matth. IX, 9, avec Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος X, 2. — Jean I, 43.

(VIII, 79)? Lévi aurait été *assis devant le bureau*, contemplant ce qui se passait. Comment, en effet, s'il eût été assis *dans* le bureau, son regard eût-il pu rencontrer celui de Jésus? — Sans même rentrer il le suit, abandonnant tout.

2° V. 29-32 [1]. *Le banquet.* — D'après Luc, le repas a lieu dans la maison de Lévi; le nouveau disciple cherche à mettre ses anciens amis en relation avec Jésus. C'est son premier acte missionnaire. Meyer voit ici une contradiction avec Matthieu, où il est dit : « Jésus étant assis à table *dans la maison,* » expression qui, selon lui, ne peut désigner que la demeure de Jésus. Il se décide en faveur du récit de Matthieu. Mais : 1. Comment cette foule de péagers et de gens mal famés se trouverait-elle tout à coup à table dans la maison de Jésus? 2. Où est-il jamais parlé de *la maison de Jésus?* 3. La répétition du nom de Jésus à la fin du verset (v. 10 dans Matthieu) exclut l'idée que le complément sous-entendu de *la maison* soit *Jésus*. Quant à Marc, le pron. αὐτοῦ, *sa* maison, se rapporte à Lévi; c'est ce que prouvent 1. l'opposition de αὐτοῦ au αὐτόν qui précède, et 2. la répétition du nom Ἰησοῦ dans la phrase suivante [2]. L'expression : *dans la maison,* désigne donc, chez Matthieu, la maison quelconque où le repas avait lieu, en opposition au *dehors,* où s'était passée la scène de l'appel avec la prédication qui avait suivi. Comme d'ordinaire, Matthieu passe rapidement sur les circonstances extérieures du récit; ce qui lui importe, c'est la parole de Jésus. — Le repas avait lieu sans doute au rez-de-chaussée; et l'on

[1] V. 30. Une partie des Mss. placent οι φαρισαιοι avant οι γραμματεις αυτων; T. R., avec les autres, οι γραμμ. αυτων avant οι φαρισ. — Αυτων est omis par ℵ D F X quelques Mnn. It$^{aliq.}$ — T. R. omet των avec S V Π seulement.

[2] Je suis heureux de me rencontrer ici avec Klostermann, dans sa belle et consciencieuse étude sur le second évangile : *Das Marcus-Evangelium*, p. 43. 44.

pouvait facilement pénétrer de la rue dans l'appartement ou la galerie où la table était dressée. Tandis que Jésus est entouré de ses nouveaux amis, ses adversaires s'attaquent aux disciples. La leçon reçue place *leurs scribes* avant *les pharisiens*. Ce sont, dans ce cas, les scribes *de l'endroit* ou ceux *de la nation*. Ces deux sens sont peu naturels; il faut donc préférer l'autre leçon : *les pharisiens et leurs scribes*, les défenseurs de l'observance stricte et les savants qu'on leur avait adjoints comme experts, à Jérusalem (v. 17-21). Le *Sinaït.* et quelques autres ont omis αὐτῶν, sans doute à cause de la difficulté et de l'inutilité apparente de ce pronom.

Manger en commun est, en Orient, le signe d'une intimité plus grande que chez nous. Jésus outrepassait donc toutes les limites de la convenance juive, en acceptant l'hospitalité chez Matthieu et avec un tel entourage. Sa justification renferme un mélange de sérieux et d'ironie. Il semble accorder aux pharisiens qu'ils se portent bien, et il en conclut que lui, le médecin, leur est inutile; voilà l'ironie. D'autre part, il est certain que, rituellement parlant, les pharisiens sont en règle avec l'observance lévitique et que, comme tels, ils jouissent des moyens de grâce offerts dans l'ancienne alliance, et dont sont privés ceux qui ont rompu avec les formes théocratiques. Dans ce sens, ceux-ci sont réellement dans un état plus grave que les pharisiens, et ont un besoin plus pressant que quelqu'un s'occupe de leur salut; voilà le côté sérieux de la réponse. Cette parole ressemble à une épée à deux tranchants; avant tout elle justifie Jésus au point de vue de ses adversaires et par un raisonnement *ad hominem;* mais en même temps elle est propre à soulever dans leur cœur des doutes sérieux sur la complète justesse de ce point de vue, et à leur en faire pressentir un autre, d'après lequel la différence qui les sé-

pare des péagers n'a pas toute la valeur qu'ils lui attribuent (voir à XV, 1-7). — Les mots : *à la repentance,* manquent chez Matthieu et Marc, d'après les meilleures autorités ; le régime sous-entendu est dans ce cas : au règne de Dieu, au salut. Dans Luc, où ces mots sont authentiques, ils continuent l'ironie qui forme le fond de cette réponse : venir pour appeler à la *repentance* des *justes!* — Aux pharisiens de se demander, après cela, si, parce qu'ils sont en règle avec le temple, ils le sont aussi avec Dieu.— La discussion prend ici une nouvelle tournure ; elle prend le caractère d'un entretien sur l'usage du jeûne dans l'ancien et le nouvel ordre de choses.

3° V. 33-39. *Enseignement sur le jeûne.*

V. 33-35[1]. — Chez Luc, ce sont les mêmes interlocuteurs, en particulier les scribes, qui continuent l'entretien, et qui allèguent, en faveur de la pratique régulière du jeûne, l'exemple des disciples de Jean et de ceux des pharisiens. Les scribes s'expriment de cette manière, parce qu'eux-mêmes n'appartiennent, comme tels, à aucun parti quelconque. Chez Matthieu, ce sont les disciples de Jean qui, apparaissant tout à coup au milieu de cette scène, interrogent Jésus en leur nom et en celui des pharisiens. Chez Marc, enfin, ce sont les disciples de Jean et les pharisiens réunis qui posent la question. Cette différence pouvait aisément s'être introduite dans la tradition orale, mais elle reste inexplicable dans toutes les hypothèses qui déduisent les trois textes d'une même source écrite ou l'un de l'autre. — Marc dit littéralement : *les disciples de Jean et les phari-*

[1] V. 33. $\aleph^a$ (?) B L Z omettent διατι. — V. 34. $\aleph^*$ D It^{plerique} : μη δυνανται οι υιοι... νηστευσαι (ou νηστευειν), au lieu de μη δυνασθε τους υιους.... ποιησαι νηστευσαι (ou νηστευειν). — V. 35. $\aleph$ C F L M quelques Mnn. Syr. It^{plerique} omettent και devant οταν. Les mêmes (sauf C L) et Δ le placent devant τοτε.

siens étaient jeûnant ; et l'on peut sous-entendre : *ce jour-là*. Les dévôts en Israël jeûnaient en effet deux fois par semaine (Luc XVIII, 12), le lundi et le jeudi, jours où l'on prétendait que Moïse était monté sur Sinaï (voir Meyer, à Matth. VI, 16) ; ce jour-ci aurait précisément été l'un ou l'autre de ces deux jours. Mais l'on peut aussi expliquer : *jeûnaient habituellement*. Ç'étaient *des jeûneurs*, des gens dans les habitudes religieuses desquelles le jeûne tenait une place importante. Il n'est pas facile de se décider entre ces deux sens ; dans le premier, la question est mieux motivée ; dans le second, elle renferme contre Jésus une accusation bien plus grave, puisqu'elle se rapporte à sa conduite habituelle ; comp. VII, 34 : « Vous dites : c'est un mangeur et un buveur. . . » Le mot διατί, omis par les alex., paraît avoir été emprunté à Matthieu et à Marc.

Que les disciples de Jean fussent présents, ou non, c'est tout spécialement à leur mode de réformation religieuse que s'applique la réponse de Jésus. Comme ils ne paraissent pas avoir nourri des dispositions bienveillantes envers Jésus (Jean III, 25. 26), il est bien possible qu'ils se fussent joints ici à ses adversaires déclarés (Matthieu). — Jésus compare à une fête de noces les jours de sa présence sur la terre. C'est sous cette image que l'A. T. avait représenté l'avénement messianique de Jéhovah. Si Jean-Baptiste avait déjà prononcé les paroles rapportées par Jean (III, 29) : « *Celui qui a l'épouse est l'époux ; mais l'ami de l'époux, qui est là et qui écoute, est rempli de joie à cause de la voix de l'époux ; c'est là ma joie, qui est accomplie,* » — quel à-propos n'y avait-il pas dans cette image, par laquelle il répondait à ses disciples? Peut-être les pharisiens autorisaient-ils, pour les semaines de noces, une déviation à la règle du jeûne. Dans ce cas, la réponse de Jésus deviendrait plus frappante encore. Νυμφών signifie

l'*appartement nuptial*, et non l'*époux* (νυμφίος), comme traduisent Martin, Ostervald, Crampon. Le vrai terme grec, pour désigner l'ami de noces aurait été παρανύμφιος; Jean dit : φίλος τοῦ νυμφίου. La locution des syn. : *fils de la chambre nuptiale,* est hébraïque (comp. *fils* du royaume, de la sagesse, de perdition, etc.). La leçon reçue : « *Pouvez-vous faire jeûner les amis de noce* (malgré la joie dont leur cœur est plein), » est préférable à celle du *Sinaït.* et des Codd. gréco-latins : « Peuvent-ils jeûner? » qui est moins énergique, et qui est tirée de Matthieu et Marc. Au milieu de ce banquet de péagers, le cœur de Jésus est débordant de joie; c'est l'une des heures où sa vie terrestre se présente à son cœur comme son jour de noce. Mais tout à coup, son regard s'assombrit; le reflet d'une douloureuse vision passe sur son front : *Des jours viendront. . .*, dit-il d'un ton solennel. Au terme de cette semaine de noces, l'époux lui-même sera subitement frappé, retranché; alors viendra le temps du jeûne pour ceux qui se réjouissent aujourd'hui; il ne sera pas nécessaire de le leur imposer. Dans cette réponse admirable de poésie, Jésus annonce évidemment sa mort violente. L'aor. passif ἀπαρθῇ ne peut, comme le reconnaît Bleek, s'expliquer autrement. Ce verbe et ce temps indiquent un coup violent, dont le sujet du verbe sera frappé (comp. 1 Cor. V, 2). Cette parole est parallèle à celles qui se trouvent chez Jean II, 19 : « *Abattez ce temple,* » et III, 14 : « Comme Moïse éleva le serpent, *c'est ainsi* qu'il faut que le Fils de l'homme *soit élevé.* » Le jeûne que Jésus oppose ici au jeûne de commande usité en Israël, n'est ni un état de douleur purement intérieur, un jeûne moral, dans les moments de délaissement spirituel, ni, comme l'a pensé Néander, la vie de privations et de sacrifices à laquelle seront tout naturellement exposés les apôtres après le départ de leur Maître; c'est bien, d'après le contexte, un

jeûne proprement dit. Le jeûne a toujours été pratiqué dans l'Eglise chrétienne en certains moments solennels; mais il est, chez elle, non un rite extérieurement imposé, mais l'expression d'un sentiment de douleur réelle. Il provient de l'angoisse qu'éprouve l'Eglise en l'absence de son chef, et a pour but de rendre sa prière plus intense et d'obtenir plus sûrement l'assistance de Jésus qui seule peut lui remplacer sa présence visible (comp. Marc IX, 29 (?); Actes XIII, 2. 3; XIV, 23). — Cette parole remarquable s'était conservée avec une exactitude littérale dans la tradition; aussi la retrouvons-nous identiquement la même dans les trois syn. Elle prouve d'abord que dès les premiers temps de son ministère, Jésus s'est reconnu comme le Messie; puis, qu'il a identifié sa venue avec celle de Jéhovah, l'époux d'Israël et de l'humanité (Os. III, 19)[1]; enfin qu'il a, déjà alors, prévu et annoncé sa mort violente. Il est donc faux d'opposer, sur ces trois points, le quatrième évangile aux trois autres.

V. 36-39. C'est ici la seconde partie de l'entretien. L'expression ἔλεγε δὲ καί, *et il dit aussi,* nous en indique la portée. Cette formule, qui se retrouve assez fréquemment chez Luc, indique toujours un moment où Jésus, après avoir traité le sujet particulier dont il s'agit, s'élève au point de vue général qui domine toute la question. Ainsi, dès ce moment, il subordonne la différence particulière relative au jeûne à l'opposition générale entre l'ancien et le nouvel ordre de choses, idée qui le ramène au point de départ de la scène, l'appel d'un péager.

V. 36[2]. *Première parabole.* — Le T. R. dit: « Personne

[1] Voir Gess, *Christi Zeugniss*, p. 19. 20.

[2] V. 36. ℵBDLXZ plusieurs Mnn. Syr. It$^{aliq.}$ omettent απο devant ιματιου. — ℵBDLZ quelques Mnn. ajoutent σχισας devant επιβαλλει. — ℵBCDLX: σχισει, συμφωνησει au lieu de σχιζει, συμφωνει. — ℵBCLXΛ ajoutent το επιβλημα devant το απο του καινου.

ne met un morceau de vêtement neuf à un vêtement vieux.» La var. alex. porte: « Personne, *déchirant d'un vêtement neuf* un morceau, ne le met à un vieil habit. » Chez Matthieu et Marc, le morceau neuf est emprunté à une *pièce de drap* quelconque; chez Luc, d'après les deux leçons, il est taillé dans un *habit* tout fait; la leçon alex. ne fait qu'accentuer un peu plus cette nuance. — Le verbe σχίζει, *déchire* (alex. σχίσει, *déchirera*), dans la seconde proposition, pourrait avoir le sens intransitif : « Autrement le [morceau] neuf *déchire* [dans le vieux], » ce qui reviendrait au sens de cette parole dans Matthieu et Marc : « Le morceau neuf *emporte une partie du vieux,* et la déchirure devient pire. » Mais le contexte exige dans Luc le sens actif : « Autrement *il* [le rapiéceur] *déchire le* [vêtement] *neuf*. » Ce sens est seul admissible dans la leçon alex. après le partic. σχίσας, *déchirant,* dans la propos. précédente. La leçon reçue l'exige également; car : 1° Le second inconvénient indiqué ensuite : « le neuf ne cadre pas avec le vieux,» serait trop faible pour être placé après celui de l'agrandissement de la déchirure. 2° La corrélation évidente entre les deux καί, *et*. . . *et*. . . , renferme l'idée suivante : les deux vêtements, *et* le neuf *et* le vieux, sont à la fois gâtés; le neuf, parce qu'il a été déchiré pour rapiécer le vieux; le vieux, parce que le morceau d'un drap différent le dépare. Il y aurait sans doute encore une possibilité, celle de rapporter l'expression : *ne pas s'accorder*, non à la disparate extérieure des deux draps, mais à la nature plus ferme et plus résistante du drap neuf, disproportion qui aura pour effet d'accroître la déchirure. Ce serait l'inconvénient que signalent Matthieu et Marc. Mais le terme συμφωνεῖν, *s'harmoniser,* se rapporte bien plus naturellement au contraste qui résulte *pour la vue,* de la différence entre les deux draps. — Les futurs *déchirera, s'accordera,* dans la leçon

alex., peuvent se défendre ; mais ne sont-ils point une correction provenant des futurs employés dans la seconde parabole (*rompra, se répandra, seront perdus,* v. 37)? Le correcteur, dans ce cas, n'aurait pas réfléchi que, quand il s'agit du vin et des outres, le dommage ne se produit qu'à la longue, tandis que dans le vêtement il est immédiat. En résumé : chez Matthieu et Marc, un seul dommage, celui qui est apporté au vieil habit, dont la déchirure est agrandie ; chez Luc, deux dommages : l'un, portant sur l'habit neuf qui est entamé pour rapiécer l'autre ; l'autre portant, comme chez Matthieu et Marc, sur le vieil habit, mais consistant dans la bigarrure des draps, et non dans l'accroissement de la déchirure.

Dans l'application, il est impossible de ne pas mettre cette image du morceau de drap neuf en rapport avec le sujet de l'entretien précédent, le rite du jeûne, tout en reconnaissant que Jésus généralise dès maintenant la question. Moïse n'avait nulle part prescrit des jeûnes mensuels ou hebdomadaires. Le seul jeûne périodique ordonné dans la loi était annuel : c'est celui du jour des expiations. Les jeûnes réguliers, tels que ceux que les adversaires de Jésus prétendaient lui faire imposer à ses disciples, étaient une de ces inventions pharisaïques que les Juifs appelaient une *haie autour de la loi* et par lesquelles ils cherchaient à compléter et à maintenir le régime légal. Jean-Baptiste lui-même n'avait pas su faire mieux que se rattacher à cette méthode. C'est le procédé de *raccommodage* qu'indiquent Matthieu et Marc et qui est opposé au mode d'action de Jésus, la *substitution* totale d'un vêtement neuf à un vieil habit. Dans Luc, l'image est plus significative encore : Jésus, faisant allusion à ce jeûne nouveau, libre, évangélique, dont il a parlé v. 34 et qu'il ne peut maintenant exiger des siens, déclare qu'en général, pour créer les formes de la

vie nouvelle, il faut attendre cette vie elle-même ; il ne peut anticiper, en essayant d'adapter au régime légal, sous lequel sont encore les disciples, les éléments de l'état nouveau qu'il leur promet. Sa mission, à lui, n'est pas de travailler à réparer et à maintenir une institution pédagogique, aujourd'hui *vieillie et usée* (παλαιούμενον καὶ γηράσκον Hébr. VIII, 13). Il n'est pas un raccommodeur, comme les pharisiens, ni un réformateur, comme Jean-Baptiste. *Opus majus!* C'est un vêtement neuf qu'il apporte. Mêler l'œuvre ancienne et l'œuvre nouvelle, ce serait gâter celle-ci, pour ne point sauver l'autre. Ce serait rompre l'unité du spiritualisme qu'il va inaugurer et introduire dans le système légal une choquante bigarrure. La moindre parcelle de liberté évangélique ne suffirait-elle pas pour faire tomber toute l'observance légale en dissolution? Plutôt donc laisser subsister le vieil habit tel quel, jusqu'à ce que le moment soit venu d'y substituer le nouveau, tout d'une pièce, que de vouloir le raccommoder avec des lambeaux empruntés à ce dernier! Comme dit Lange (*Leben Jesu,* II, p. 680) : « L'œuvre de Jésus est trop bonne pour l'employer à réparer le vêtement usé du judaïsme pharisaïque, dont on ne parviendrait à faire par là qu'un prétentieux habit de mendiant. » Cette idée si profonde du mélange de *la sainteté nouvelle* avec la légalité ancienne, ressort plus clairement de l'image de Luc et ne peut avoir été importée par lui dans la parole de Jésus. — Néander pense qu'il faut voir dans le vieil habit l'image de la vieille *nature irrégénérée* des disciples à laquelle Jésus ne peut imposer les formes de la vie nouvelle. Mais la nature morale de l'homme ne peut être comparée à un vêtement ; elle est l'homme lui-même [1]. — Gess applique l'image du morceau de *drap neuf* à l'ascé-

[1] Eph. IV, 22. 24 est une métaphore, non une parabole.

tisme de Jean-Baptiste. Ce sens pourrait, à la rigueur, suffire à la forme de Matthieu et de Marc; mais il ne peut rendre compte de celle de Luc (une pièce du *vêtement neuf*).

Quel sentiment de sa mission ne respire pas cette parole de Jésus! Quelle conception élevée de l'œuvre qu'il vient accomplir! A quelle distance ne voit-il pas au-dessous de lui, non seulement les pharisiens, mais Jean lui-même, le grand représentant de l'ancienne alliance, le plus grand de ceux qui sont nés de femme! Et tout cela est exprimé sous la forme la plus simple, faut-il dire : la plus vulgaire, et jeté comme en se jouant! Il parle en être à qui rien n'est naturel comme le sublime. Tout ce qu'on a appelé le *système de Paul,* ce que cet apôtre lui-même nomme *son évangile,* l'antithèse tranchée des deux alliances, l'exclusion mutuelle du régime de la loi et de celui de la grâce, de *la vieillesse de la lettre* et de *la nouveauté de l'Esprit* (Rom. VII, 6), cet inflexible dilemme : *Si c'est par grâce, ce n'est pas par œuvres; si c'est par œuvres, ce n'est pas par grâce* (Rom. XI, 6), qui fait le fond des épîtres aux Romains et aux Galates, — tout cela est là sous cette humble image d'un vêtement rapiécé avec un morceau de drap ou une pièce de vêtement neuf! Qu'on prétende après cela que Jésus n'était pas conscient, dès le commencement, de la portée de son œuvre, de sa tâche à l'égard de la loi, ainsi que de sa dignité messianique! Qu'on soutienne que les Douze, auxquels est due la conservation de cette parabole, n'étaient que d'étroits judéo-chrétiens, entichés de leur loi tout aussi bien que les ultras du parti! S'ils ont entrevu seulement le sens de cette parole, le rôle qu'on leur prête est impossible. Et s'ils ne l'ont point comprise, comment l'ont-ils jugée digne de figurer dans les enseignements de Jésus qu'ils transmettaient si soigneusement à l'Eglise?

Souvent, après avoir présenté une idée au moyen d'une

parabole, Jésus, sentant qu'il manquait quelque chose à l'image employée, pour la représenter tout entière, ajoute immédiatement une seconde parabole, destinée à mettre en lumière une autre face de la même idée. Ainsi se forment ce qu'on peut appeler les *paires de paraboles,* que l'on rencontre assez souvent dans les évangiles (le grain de senevé et le levain; le trésor et la perle; le constructeur et le guerrier imprudents; le semeur et l'ivraie). C'est par la même méthode que Jésus ajoute ici à la parabole du morceau de drap celle des outres.

V. 37-38 [1]. *La seconde parabole.* — L'image est empruntée à l'usage oriental de conserver les liquides dans des outres faites, en général, de peau de chèvre. « Personne, dit M. Pierotti, ne voyage en Palestine sans avoir dans ses bagages une outre remplie d'eau. Ces outres conservent l'eau à boire, sans lui donner un mauvais goût, et aussi le vin, l'huile, le miel et le lait [2]. » Il y a évidemment un progrès dans cette parabole sur la précédente, comme cela arrive toujours dans les cas de *paraboles doubles.* Cette différence de sens, méconnue par Néander et la plupart des interprètes, ressort surtout de deux traits : 1. l'opposition entre *l'unité* du vêtement dans la première et la *pluralité* des outres dans la seconde; 2. le fait que, le *vin* nouveau répondant à l'habit neuf, les *outres* neuves doivent représenter une idée différente et toute nouvelle. Et en effet, Jésus n'oppose plus ici le *principe* évangélique au *principe* légal, mais les *représentants* de l'un à ceux de l'autre. On élevait deux griefs contre Jésus : 1. la négligence des formes légales; c'est à cette accusation qu'il vient de répon-

[1] V. 38. ℵBL quelques Mnn. omettent les mots και αμφοτεροι συντηρουνται.

[2] *Macpéla*, p. 78. L'auteur décrit en détail la manière dont se fabriquent ces outres.

dre ; 2. le mépris pour les représentants de la légalité et la sympathie pour ceux qui avaient rompu avec la discipline théocratique. C'est à ce second reproche qu'il répond maintenant. Rien de plus simple que notre parabole à ce point de vue. Le vin nouveau représente ce spiritualisme vivant et sain, qui coule à pleins bords dans l'enseignement de Jésus, et les outres, les hommes qui doivent devenir les dépositaires de ce principe et le conserver à l'humanité. Et qui Jésus choisira-t-il en Israël pour remplir ce rôle? Les vieux praticiens de l'observance légale? Des pharisiens remplis du sentiment de leur propre mérite? Des rabbins roués à la discussion des textes? Mais ces gens-là n'ont rien à apprendre, rien à recevoir de lui! Associés à son œuvre, ils ne manqueraient pas de la falsifier, en mêlant à son enseignement les vieux préjugés dont ils sont imbus ; ou bien, s'ils consentaient un seul instant à ouvrir leur cœur à la haute pensée de Jésus, elle mettrait en désarroi leur conception religieuse et leur dévotion routinière, comme un vin jeune et vif fait éclater une outre de cuir usée. Où choisira-t-il donc ses futurs organes? Chez ceux qui n'ont ni propre mérite, ni propre science. Il lui faut des natures fraîches, des âmes dont tout le mérite soit dans leur réceptivité, des hommes nouveaux dans le sens de l'*homo novus* chez les Romains, des tables rases sur lesquelles sa main puisse écrire les caractères de la vérité divine sans y rencontrer les vieilles traces d'un faux savoir humain. « O Dieu, je te rends grâces de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées à ces petits enfants » (Luc X, 21). Ces enfants-là sauveront la vérité, et elle les sauvera ; c'est ce qu'expriment ces derniers mots : « *et les deux,* le vin et les outres, *se conservent.* » Ces mots sont omis dans Luc par quelques alex. Ils sont suspects d'avoir été ajoutés d'après Matthieu,

où ils ne manquent dans aucun document; il est moins probable que, comme le suppose Meyer, ils aient été supprimés d'après Marc.

On a pensé que les vieilles outres représentent la nature irrégénérée de l'homme, et les outres neuves, les cœurs renouvelés par l'Evangile. Mais Jésus n'aurait pas représenté comme un effet à redouter la destruction par l'Evangile de la vieille nature corrompue; et il eût difficilement comparé les cœurs nouveaux, *œuvres* de l'Esprit saint, à des outres, dont l'existence *précède* celle du vin qu'elles renferment. Lange et Gess voient dans les vieilles outres l'image des formes légales, dans les outres neuves celle des formes évangéliques. Mais les institutions chrétiennes sont une émanation de l'esprit chrétien, tandis que les outres existent indépendamment du vin dont on les remplit. Et Jésus n'eût pas attaché une importance égale à la conservation du vin et à celle des outres, comme il le fait dans ces mots : « Et *l'un* et *les autres* se conservent. » Il s'agit donc ici du maintien de l'Evangile et du salut des individus qui en sont les dépositaires. Jésus revient ici au fait qui avait été le point de départ de toute cette scène et qui avait provoqué le mécontentement de ses adversaires, l'appel du péager Lévi. C'est cet acte hardi qu'il justifie dans la seconde parabole, après avoir établi, dans la première, le principe sur lequel il reposait. Le renouvellement du système exige celui des personnes. Cette même vérité s'appliquera sur une plus grande échelle, lorsque, par les travaux de saint Paul, l'Evangile passera des Juifs aux Gentils, ces hommes nouveaux dans le règne de Dieu.

V. 39 [1]. *La troisième parabole.* — L'opposition tranchée

[1] D $It^{lerique}$ et probablement Eusèbe omettent ce verset. — ℵ B C L omettent εὐθεως. — ℵ B L deux Mnn. Syr^{sch}: χρηστος au lieu de χρηστοτερος.

que Jésus vient d'établir entre le système légal et le système évangélique (première parabole), puis entre les représentants de l'un et ceux de l'autre (seconde parabole), ne doit pas entraîner les organes du principe nouveau à user de dureté envers ceux de l'ordre ancien. Ils doivent se rappeler qu'on ne passe pas facilement d'un système avec lequel on s'est identifié dès l'enfance, à un principe de vie tout différent. Il faut laisser à de tels hommes le temps de se familiariser avec ce principe nouveau qu'on leur présente, et bien se garder, s'ils ne se rendent pas au premier appel, comme le péager Lévi, de leur tourner le dos. La conversion d'un péager peut être soudaine comme l'éclair, mais celle d'un scrupuleux observateur de la loi sera, dans la règle, une œuvre de longue haleine. L'image est, comme celle de la précédente parabole, empruntée à la situation actuelle. On converse après le repas; le vin, dans les outres, circule parmi les convives. A l'image des outres qui renferment le vin, peut aisément se rattacher l'idée des individus qui le boivent. Par sa vivacité un peu acerbe, le vin nouveau, quelque supérieur en qualité qu'il puisse être, répugne toujours au palais de l'homme habitué au vin dont les années ont adouci l'âpreté. De même il est naturel que ceux qui se sont reposés de tout temps sur les œuvres légales, s'effraient au premier abord, — et Jésus le comprend fort bien, — en face du principe de la pure spiritualité. C'est bien à tort que les alex. retranchent ici le mot εὐθέως, *aussitôt*. Dans cet adverbe se concentre précisément l'idée de la parabole. Il ne faut pas juger de telles gens sur leur première impression. L'antipathie qu'ils éprouvent *au premier moment* fera place peut-être à un sentiment contraire. Il faut leur donner du temps, comme Jésus l'a fait avec Nicodème. — Il y a un ton d'aimable gaîté dans ces mots : *car il dit*. « Essaie-t-on d'évangéliser ces vieux routiniers

de la loi, immédiatement *ils vous répondent. . .* » — Si on lit avec les alex. le positif χρηστός : « le vieux est *doux,* » la répugnance pour le vin nouveau est plus fortement accentuée que si on lit, avec le T. R., le comparatif : χρηστότερος, *plus doux ;* car dans le premier cas l'antithèse supposée est : « Le nouveau n'est pas doux *du tout.* » Comme l'idée de comparaison est dans toute la phrase, les copistes auront été induits à substituer le comparatif au positif. La leçon alex. est donc préférable.

« Un grand moment, dit avec raison Gess, que celui où Jésus proclame d'une seule haleine ces trois choses : *la nouveauté* absolue de son esprit, sa dignité d'*époux*, et la proximité de sa *mort violente.* » — Si la première parabole contient en germe la *doctrine* de Paul, si la seconde fait pressentir son *œuvre* chez les Gentils, la troisième pose le principe d'où il a tiré sa *méthode* auprès de ses compatriotes : se faire *tout à tous* en s'assujettissant à la loi pour gagner les serviteurs de la loi (1 Cor. IX, 19. 20). — Quelle douceur, quelle condescendance, quelle charité, pour le fond, dans cette parole de Jésus (la troisième parabole) ! Quelle aménité, quelle grâce, quel à-propos dans la forme ! Zeller voudrait nous persuader (*Apostelgesch.*, p. 15) que c'est Luc qui a inventé cette touchante parole et qui l'a ajoutée de son chef, afin de rendre le paulinisme tranché des deux précédentes acceptable aux lecteurs judéo-chrétiens. Mais comment ne voit-il pas qu'en disant cela il se bat de ses propre mains? Si les deux premières paraboles sont tellement pauliniennes que Luc ait cru devoir en adoucir le sens par un correctif de son invention, comment se fait-il que les deux autres syn., ces évangiles foncièrement judéo-chrétiens, les aient transmises à l'Eglise, et cela sans le moindre adoucissement? A force de clairvoyance, parfois la critique ne voit plus clair. — Que l'ultra-paulinien Marcion ait omis cette troisième parabole, rien de plus naturel ; cela prouve qu'il l'avait bien comprise ; car elle est la condamnation de son système. On ne saurait tirer de là aucune conséquence contraire à son authenticité. Le retranchement de ce verset dans D et quelques versions s'explique non moins aisément par son omission dans les deux autres synoptiques.

L'indépendance du texte de Luc et l'originalité de ses sources

ressort manifestement de ce dernier passage, qui clôt si bien ce morceau. La différence que nous avons constatée dans la teneur de la première parabole, différence qui est toute en faveur de Luc, atteste également l'excellence du document où il a puisé. Quant aux autres, ils ne se sont pas plus servis de Luc que Luc ne s'est servi d'eux; auraient-ils rendu à plaisir l'enseignement de Jésus plus antinomien qu'il ne l'était?

V. — *Scène de sabbat :* VI, 1-5.

Les deux scènes sabbatiques qui suivent, provoquent enfin l'explosion du conflit qui, comme nous l'avons vu, se préparait dès longtemps. Nous avons déjà observé plusieurs symptômes de l'hostilité dont Jésus commençait à être l'objet : V, 14 *(pour leur servir de témoignage);* V, 21 *(il blasphème);* V; 30-33 (les *reproches* renfermés dans les deux questions). C'est le mépris apparent de Jésus pour l'ordonnance sabbatique qui, chez Luc comme chez Jean (ch. V et IX), en Galilée comme en Judée, provoque l'explosion de cette irritation latente et rupture ouverte entre Jésus et le parti régnant. N'y a-t-il pas dans ce parallélisme profond quelque chose qui compense surabondamment les différences extérieures entre la narration synoptique et celle de Jean?

Les deux récits suivants sont réunis dans les trois synoptiques. Dans Marc (II, 23-III, 6), ils se rattachent, comme dans Luc, à la vocation de Lévi; ils sont placés à une époque plus tardive dans Matthieu (XII, 1-14). Ils formaient probablement l'un des cycles dont se composait la narration orale.

V. 1-5[1]. Le terme *second-premier* est omis par les alex.

[1] V. 1. ℵ B L quelques Mnn. Syr^{sch} It$^{aliq.}$ omettent δευτεροπρωτω. — V. 2. ℵ B C L X quelques Mnn. omettent αυτοις. — V. 3. ℵ B D L X Syr. omettent ουτες. — V. 4. ℵ D K Π quelques Mnn. omettent ελαβε και. B C L X lisent λαβων. — V. 5. D place ce verset après v. 10. Voir à v. 5 (fin).

Mais cette omission est condamnée par Tischendorf lui-même. Matthieu et Marc n'offraient rien de semblable, et l'on ne savait quel sens donner à ce mot, qui ne se retrouve nulle part dans toute la littérature sacrée et profane. Il en existe une dixaine d'explications. Chrysostome supposa que, lorsque deux jours fériés et sabbatiques se suivaient, le premier recevait le nom de *second-premier :* le premier des deux. L'expression ne s'explique pas naturellement dans ce sens. — Wetstein et Storr admettent que l'on appelait premier, second, troisième, le premier sabbat du premier, du second, du troisième mois de l'année; le sabbat second-premier serait ainsi le *premier* sabbat du *second* mois. Ce sens, quoique peu naturel, est moins forcé. — Scaliger pensa que, comme l'on comptait sept sabbats depuis le 16 nisan, second jour de la semaine pascale, jusqu'à la Pentecôte, le sabbat second-premier désignait le premier de ces sept sabbats : le *premier* sabbat après le *second* jour de la Pâque. Cette explication, admise par de Wette, Néander et d'autres modernes, convient bien à la saison où doit s'être passée la scène suivante. Mais le terme ne correspond pas naturellement à l'idée. — Wieseler suppose que l'on appelait sabbat premier, second, troisième, le premier sabbat de chacune des sept années qui formaient le cycle sabbatique ; le sabbat second-premier désignerait ainsi le *premier* sabbat de la *seconde* année du cycle septennaire. Cette explication a été favorablement accueillie par l'exégèse moderne. — Elle nous paraît cependant moins vraisemblable que celle qu'a présentée, pour la première fois, Louis Cappel : l'année civile israélite commençant en automne, au mois de tischri (mi-septembre à mi-octobre environ), et l'année ecclésiastique au mois de nisan (mi-mars à mi-avril environ), il y avait ainsi chaque année deux premiers sabbats : l'un, au commencement de l'année ci-

vile, dont le nom aurait été *premier-premier;* l'autre, au commencement de l'année religieuse, que l'on aurait appelé *second-premier*. La forme du terme grec est favorable à cette explication très-simple en elle-même : *second-premier* signifie naturellement un *premier* doublé ou *bissé*. — Mais il reste une autre explication qui nous paraît plus probable encore. Proposée par Selden [1], elle a été reproduite tout récemment par Andreæ dans son excellent article sur le jour de la mort de Jésus [2]. Quand les témoins chargés de constater l'apparition de la nouvelle lune en vue de la fixation du premier jour du mois ne se présentaient devant la commission du Sanhédrin, assemblée pour recevoir leur déposition, qu'après l'holocauste, ce jour était bien déclaré le premier du mois ou sabbat *mensuel* (σάββατον πρῶτον, *sabbat premier*); mais comme le moment d'offrir le sacrifice de la nouvelle lune était passé, on sanctifiait aussi le jour suivant ou second du mois (σάββατον δευτεροπρῶτον, sabbat *second-premier*). Ce sens convient bien à l'idée qu'exprime naturellement ce terme (premier *bissé*) et à l'impression qu'il produit d'être emprunté aux subtilités du calendrier juif.

Bleek, peu satisfait de ces diverses explications, admet une interpolation. Mais pourquoi aurait-elle eu lieu dans Luc, plutôt que dans Matthieu et Marc? Meyer pense qu'un copiste aura écrit en marge πρώτῳ, *premier,* par opposition à ἑτέρῳ, l'*autre* (sabbat) v. 6; que le copiste suivant, voulant, en raison du sabbat indiqué IV, 31, corriger cette glose, aura écrit δευτέρῳ, *second,* au lieu de πρώτῳ, *premier,* et qu'enfin de ces deux gloses réunies sera provenu le mot *second-premier,* qui a fait invasion dans le texte. Quel tissu d'invraisemblances! Holtzmann pense que Luc

[1] *De anno civili et calendario veteris ecclesiæ judaïcæ.*
[2] Dans le journal : *Beweis des Glaubens*, septembre 1870.

avait écrit πρώτῳ, *le premier,* en datant du voyage rapporté IV, 44, et qu'en raison de IV, 31, un correcteur anxieux aura ajouté *le second*; d'où notre leçon. Mais l'intervalle qui sépare notre récit de IV, 44 n'est-il pas trop considérable pour que Luc eût employé le mot *premier* en rapport avec ce voyage? Et dans quel but aurait-il fait ressortir si particulièrement cette qualité de premier? Enfin comment la glose de ce copiste aurait-elle fait invasion dans un si grand nombre de documents? Weizsäcker (*Unters.* p. 59) oppose les deux premiers sabbats mentionnés IV, 16. 33 aux deux mentionnés ici (v. 1. 6) et pense que le nom *second-premier* veut dire que c'est ici le *premier* du *second* groupe. Comment attribuer une telle niaiserie à un écrivain sérieux! Ce terme étrange ne peut avoir été inventé par Luc; il n'a pas été non plus introduit accidentellement par les copistes. Evidemment tiré du vocabulaire juif, il reste là, chez Luc, comme un témoin parlant de l'originalité et de l'antiquité de ses sources. De plus cette désignation précise du sabbat où le fait avait eu lieu, trahit un narrateur témoin de la scène.

De l'expression de Marc παραπορεύεσθαι, *passer à côté,* il semblerait résulter que Jésus passait *le long*, et non, comme dit Luc, *au travers* du champ (διαπορεύεσθαι). Mais comme Marc ajoute : *à travers les blés*, il est clair qu'il se représente deux champs adjacents, séparés par un sentier. — L'acte des disciples était expressément autorisé par la loi (Deut. XXIII, 25). Mais cela se passait le jour du sabbat; voilà le grief. Arracher, froisser les épis, c'était moissonner, moudre, travailler! C'était une infraction aux 39 articles généraux dont se composait le code sabbatique des pharisiens. Ψώχοντες, *froissant,* est placé à dessein à la fin de la phrase : voilà le travail! — Meyer, pressant la lettre du texte de Marc, ὁδὸν ποιεῖν, *faire le chemin,* prétend que

les disciples ne pensaient point à manger, mais voulaient uniquement se frayer un passage à travers le champ, en arrachant les épis. Selon lui, il eût fallu, dans le sens ordinaire, le moyen ποιεῖσθαι, non l'actif ποιεῖν. Il traduit donc : « frayaient la voie en *arrachant* (τίλλοντες) les épis (Marc omet ψωχοντες, les *froissant*). Il conclut de là que Marc seul a conservé la forme exacte du fait, altérée chez les deux autres sous l'influence de l'exemple suivant qui se rapporte à un aliment. Holtzmann d'exploiter cette idée au profit de l'hypothèse du Proto-Marc. Mais 1. Quel voyageur pensera jamais à se frayer le passage dans un champ de blé, en arrachant épi après épi ! 2. Si l'on voulait presser l'actif ποιεῖν, comme le fait Meyer, il signifierait que les disciples pratiquaient un chemin *pour le public* (frayer la voie), et non pour eux-mêmes seulement ; car dans ce cas il faudrait aussi le moyen ! Le sens ordinaire est donc le seul possible, même dans Marc, et les conclusions critiques en faveur du Proto-Marc sont sans fondement. — La forme hébraïsante de la phrase de Luc (ἐγένετο. . . καὶ ἔτιλλον), qui ne se retrouve point chez les deux autres, prouve qu'il a son document particulier. Pour la personne des accusateurs, comp. V, 17-21. 30-33. — Le mot αὐτοῖς, qu'omettent les alex., a peut-être été ajouté à cause du pluriel suivant : *Pourquoi faites-vous. . . ?* — Il résulte de ce fait que Jésus a passé un printemps et par conséquent aussi une Pâque en Galilée avant sa Passion. Encore une coïncidence remarquable avec le récit de Jean (VI, 4). — L'exemple tiré de 1 Sam. XXI, cité v. 3. 4, est choisi avec un parfait à-propos. Jésus n'aurait pas eu de peine à montrer, sans doute, que l'acte des disciples, quoique contraire peut-être au code pharisaïque, s'accordait parfaitement avec le commandement mosaïque. Mais, placée sur ce terrain, la discussion eût pu dégénérer en casuistique ; il la transporte donc dans un domaine où

il se sent maître de la position. La conduite de David repose sur ce principe que, dans les cas exceptionnels où une obligation morale se trouve en conflit avec une loi cérémonielle, c'est celle-ci qui doit céder. Pourquoi? Parce que le rite est un moyen, et le devoir moral le but; or en cas de conflit le but prime le moyen. L'absurdité du pharisaïsme consiste précisément à subordonner le but au moyen. Le grand-prêtre devait conserver la vie de David et de ses compagnons en vue de leur mission, même aux dépens d'un commandement rituel; car le rite est là pour la théocratie, et non la théocratie pour le rite. Ailleurs Jésus ira jusqu'au bout; il montrera à ses adversaires, — et c'est ce qu'il y aura de plus poignant, — que quand il s'agit de *leur avantage* propre (pour sauver une pièce de bétail, par ex.), ils savent parfaitement agir d'une manière analogue et sacrifier le rite à un intérêt qui leur paraît supérieur (XIII, 11 et suiv.). — De Wette entend οὐδέ dans le sens de *pas même :* « Vous ne connaissez donc *pas même* l'histoire de votre grand roi! » Ce sens se rapprocherait de la tournure un peu ironique de Marc : « N'avez-vous donc *jamais* lu. . . — pas une seule fois, dans le cours de vos profondes études bibliques! » Mais il paraît plus simple d'expliquer avec Bleek : « N'avez-vous pas *aussi* lu. . . ? Ce fait ne figure-t-il pas dans votre Bible *aussi bien que* l'ordonnance sabbatique? » Le détail : *et à ceux qui étaient avec lui*, n'est pas expressément indiqué dans l'A. T.; mais, quoi qu'en dise Bleek, il y est impliqué : David n'eût pas demandé cinq pains pour lui seul. Jésus le fait ressortir, parce qu'il veut établir un parallèle entre ses apôtres et les gens de David. — Le pron. οὓς ne se rapporte pas à τοῖς μετ'αὐτοῦ, comme dans Matthieu (le *présent* ἔξεστι ne le permet pas), mais à ἄρτους, comme objet de φαγεῖν; εἰ μή est donc pris ici dans son sens régulier. Il en est autrement

dans Matthieu, où εἰ μή est employé comme Luc IV, 26. 27. Marc nomme comme grand sacrificateur Abiathar, tandis que, d'après 1 Sam., c'était Achimélech, son fils (comp. 2 Sam. VIII, 17; 1 Chron. VIII, 16) ou son père (selon Josèphe, *Antiq.* VI, 12, 6). La question est obscure. — Dans Matthieu Jésus cite un second exemple de transgression sabbatique, le travail des prêtres dans le temple le jour du sabbat, pour les holocaustes et autres services religieux. Si l'œuvre de Dieu dans le temple affranchit l'homme du repos sabbatique, combien plus le service de celui qui est le Seigneur même du temple, ne doit-il pas l'élever à la même liberté!

Le Cod. D et un Mn. ajoutent ici le récit suivant: « Le jour même, Jésus, voyant un homme qui travaillait pendant le sabbat, lui dit : O homme, si tu sais ce que tu fais, tu es bienheureux; mais si tu ne le sais pas, tu es maudit et transgresseur de la loi. » Ce récit est une interpolation semblable à celle du récit de la femme adultère chez Jean, mais avec cette différence, que ce dernier est probablement la reproduction d'un fait réel, tandis que le premier ne peut être que controuvé ou altéré. Personne n'eût pu travailler publiquement en Israël le jour du sabbat sans être immédiatement puni; et Jésus, qui ne s'est jamais permis la moindre infraction au vrai commandement mosaïque (quoi qu'en puissent dire les exégètes), n'eût certainement pas autorisé chez un autre cette émancipation prématurée.

Après avoir traité la question au point de vue du code, Jésus s'élève au principe. Les apôtres eussent-ils même rompu le repos sabbatique, ils n'auraient pas péché pour cela; car le Fils de l'homme dispose du sabbat; et ils sont à son service. Nous retrouvons ici la formule connue καὶ ἔλεγεν, *et il leur disait*, dont le sens est (voir à V, 36) :

« D'ailleurs j'ai quelque chose de plus grave à vous apprendre. » Le sabbat, comme institution pédagogique, ne doit subsister que jusqu'à ce que le développement moral de l'humanité en vue duquel il a été institué, soit achevé. Ce but atteint, le moyen tombe naturellement. Or ce moment arrive avec l'apparition du *Fils de l'homme*. Représentant normal de la race, il est lui-même le but réalisé; il est donc élevé au-dessus du sabbat comme moyen éducatif; il peut par conséquent en modifier la forme, et même, dès qu'il le trouvera bon, le supprimer tout-à-fait. — Καί : *même* du sabbat, cette propriété, par excellence, de Jéhovah; à combien plus forte raison de tout le reste de la loi! [1] — Comment peut-on prétendre, en face d'une telle parole, que Jésus n'a accepté le rôle de Messie que depuis l'entretien de Césarée de Philippe (IX, 18), et sous l'impulsion de Pierre?

Marc intercale, avant cette déclaration, une de ces courtes et graves paroles, comme il nous en a conservé plusieurs, qu'il ne peut avoir inventées ni ajoutées de son chef, et que les deux autres syn. n'eussent pas davantage retranchées, s'ils eussent employé son livre ou le document dont il se servait (le Proto-Marc) : « *Le sabbat est fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat.* » Dieu n'a pas créé l'homme pour la plus grande gloire du sabbat; mais il a établi le sabbat pour le plus grand bien de l'homme. Par

[1] Ce n'est pas sans raison que Ritschl, dans son bel ouvrage *Entstehung der alt-cathol. Kirche*, 2e édition, est parti de ce passage, commun aux trois syn., pour démontrer que l'abolition de la loi, condition de l'universalisme chrétien, n'est point une idée importée par Paul dans la religion de Jésus, mais un élément intégrant de la doctrine de Jésus lui-même. Elle appartient à cette base commune sur laquelle reposent et l'œuvre de Paul et celle des Douze; c'est ce qu'a déjà prouvé la parabole des deux vêtements (V, 36).

conséquent, s'il arrive jamais qu'il s'élève un conflit entre le bien de l'homme et le repos sabbatique, c'est le sabbat qui doit céder. *De sorte que* (ὥστε Marc II, 28) le Fils de l'homme, en tant que chef de la race, a le droit de disposer de cette institution. Cette pensée, expressément indiquée dans Marc, est celle que nous avons dû faire intervenir pour expliquer l'argumentation, chez Luc.

Sommes-nous autorisés à conclure de cette parole à l'abolition immédiate de toute institution sabbatique dans l'Eglise chrétienne? Nullement. Comme, dans sa déclaration V, 34. 35, Jésus annonçait non l'abolition du jeûne, mais la substitution au jeûne légal d'un jeûne plus spirituel, ainsi cette parole sur le sabbat fait pressentir des modifications importantes que subira dans l'Eglise la forme de cette institution, mais non son abolition complète. Elle cessera d'être une observance servile, comme dans le judaïsme, pour devenir la satisfaction d'un besoin intérieur. L'abolition complète n'aura lieu que quand l'humanité rachetée sera parvenue tout entière à la parfaite stature du Fils de l'homme. Le principe : *Le sabbat est fait pour l'homme,* reste en vigueur, dans une certaine mesure, tant que dure cette économie terrestre, pour laquelle le sabbat a été établi, dès l'origine, et à la nature de laquelle il est si parfaitement approprié.

VI. — *Seconde scène sabbatique :* VI, 6-11.

V. 6-11[1]. — Matthieu (XII, 9), Marc (III, 1), placent-ils le fait suivant au même jour que le précédent? Il est impos-

[1] V. 7. 14 Mjj. plusieurs Mnn. It. retranchent αυτον après δε. — ℵ A D LΠ: θεραπευει au lieu de θεραπευσει. — ℵ* B S X quelques Mnn. Syr. It$^{\text{aliq.}}$: κατηγορειν au lieu de κατηγοριαν. — V. 8. ℵ B L quelques Mnn. : ανδρι au lieu de ανθρωπω. — V. 9. ℵ B L: επερωτω au lieu de επερωτησω. — ℵ B D L It$^{\text{plerique}}$: υμας ει au lieu de υμας τι. — ℵ B D L X

sible de le dire (πάλιν, chez Marc, ne se rapporte pas à II, 23, mais à I, 21). Luc dit positivement : en un *autre* sabbat. Il a donc sa propre source. C'est ce que confirme le caractère du style, qui continue à être fortement hébraïsant (καί. . . καί. . . au lieu du pronom relatif). — Le dessèchement de la main désigne la paralysie par suite de l'absence des sucs vitaux, l'état qu'on appelle vulgairement le *décroît*. — Dans Matthieu, les adversaires posent directement au Seigneur la question de droit relative aux guérisons sabbatiques; ce qui, pris à la lettre, serait très-invraisemblable. Il est évident que, comme d'ordinaire, Matthieu resserre le récit du fait et court à la parole de Jésus qu'il développe plus que les autres. Les adversaires ont interrogé sans doute, mais, comme le rapportent Luc et Marc, uniquement par le fait et du regard. Ils observent comment il agira. — Le présent θεραπεύει, *s'il guérit,* chez les alex., se rapporterait à l'habitude de Jésus, à son principe de conduite. Cette tournure est recherchée. Les espions veulent avant tout constater ce qu'il fera ; du fait ils déduiront aisément le principe. Il faut donc préférer la leçon reçue : θεραπεύσει, *s'il guérira*. — Les rabbins ne permettaient aucun traitement médical le jour du sabbat, à moins que le retard ne pût compromettre la vie ; l'école la plus sévère, celle de Schammaï, défendait même de consoler les malades ce jour-là (*Schabbat*, 12, 1).

V. 8. En face de ce ténébreux espionnage organisé contre lui, et qu'il discerne du premier regard, Jésus semble prendre plaisir à donner à l'œuvre qu'il va faire le plus

Syr^{sch} It^{plerique} : απολεσαι au lieu de αποκτειναι. — V. 10. 13 Mjj. : αυτω au lieu de τω ανθρωπω que lit T. R. avec ℵ D L X It. — T. R. avec K Π plusieurs Mnn. εποιησεν ουτως. 12 Mjj. 80 Mnn. omettent ουτως. — ℵ D X plusieurs Mnn. It. : εξετεινεν. — 11 Mjj. plusieurs Mnn. Syr. It. omettent υγιης. — 13 Mjj. beaucoup de Mnn. lisent ως η αλλη qu'omet T. R. avec ℵ B L.

grand éclat possible. Ordonnant à cet homme de se placer au milieu de l'assemblée, il fait de lui le sujet d'une vraie démonstration théologique. Matthieu omet ces détails si dramatiques, que nous ont transmis Marc et Luc. Eût-il pu en agir ainsi s'il les eût connus? Le prétendu Proto-Marc n'était donc pas sous ses yeux, à moins que l'on ne suppose que c'est l'auteur de notre Marc canonique qui, de son chef, les a ajoutés dans son écrit. Mais, dans ce cas, comment Marc coïncide-t-il avec Luc, qui, dans cette hypothèse, ne doit pas avoir eu entre les mains notre Marc actuel, mais uniquement le Marc primitif (la source commune de nos trois syn.)? On le voit, il y a là un dédale, dont la critique, une fois engagée dans cette fausse voie, ne parvient pas à se tirer. — L'habileté de la question posée par le Seigneur (v. 9) consiste à présenter le bien *omis* comme un mal *commis*. La question ainsi posée est résolue; car quel pharisien oserait faire consister la prérogative du sabbat dans la permission de torturer et de tuer ce jour-là impunément? Cette question est un de ces traits de génie, ou plutôt une de ces inspirations du cœur, qui apprennent à bien connaître Jésus. En vertu de sa compassion, il sent peser sur lui la responsabilité de toutes les douleurs qu'il ne soulage pas. Mais, demandera-t-on, n'eût-il pas pu renvoyer la guérison au lendemain? A cette question il eût répondu simplement comme chacun de nous : Demain est à Dieu; aujourd'hui seul m'appartient. Le présent ἐπερωτῶ, *je vous demande* (alex.), est plus direct, plus sévère, et par conséquent mieux approprié à la disposition d'esprit du Seigneur en ce moment, que le futur du T. R. : *je vous demanderai*. Par la même raison, nous croyons qu'il faut lire, non εἰ, *si,* ou *est-ce que,* avec les alex., mais τί, et faire de ce mot, non un complément : « Je vous demande *ce qui* est permis, » forme par laquelle la sécheresse intentionnée

de l'allocution est trop atténuée (voir le cas opposé, VII, 40), mais le sujet de ἔξεστι : « Je vous *interroge ;* répondez-moi ! *Qu'est-ce qui* est permis, de. . . ou de. . . ; car, dans ma position, je ne puis pas ne pas faire l'un ou l'autre. » Matthieu place ici l'exemple de la brebis tombée dans un puits; argument qui, comme nous le verrons, est mieux placé dans Luc (XIV, 5. 6.) — V. 10. Un silence profond (Marc III, 4) est la seule réponse à cette question. Ceux qui ont tendu le piége y sont pris eux-mêmes. Jésus promène alors sur ses adversaires, rangés autour de lui, un long et solennel regard. Ce moment saisissant, omis dans Matthieu, est relevé dans Luc; il est décrit dans Marc de la manière la plus dramatique. On sent ici combien Marc puise à une source rapprochée de la personne du Sauveur; il dépeint l'impression de douloureuse indignation que les témoins purent lire en ce moment dans son regard : « avec colère, affligé de l'endurcissement de leurs cœurs. » — L'ordre que Jésus donne au malade d'étendre la main, a lieu de surprendre. N'est-ce pas justement ce qu'il était empêché de faire? Mais, comme tout appel adressé à la foi, cet ordre renfermait une promesse, celle de la force nécessaire pour l'accomplir, si seulement la volonté d'obéir était là. Il faut essayer, sur la parole de Jésus (V, 5), et la force divine accompagne l'effort. Le mot ὑγιής est probablement tiré de Matthieu; il est retranché par six Mjj. Il serait peut-être hasardé de retrancher aussi les mots ὡς ἡ ἀλλή avec les trois Mjj, qui les omettent. — C'est ici que le Cod. D place la sentence générale v. 5.

L'évangile judéo-chrétien que Jérôme avait trouvé chez les Nazaréens, racontait en détail la prière de ce malade : « J'étais maçon, gagnant de mes mains ma subsistance; je te prie, Jésus, de me rendre la santé, afin que je ne mendie pas honteusement ma nourriture. » C'est ainsi que dès le

premier pas hors du portique de nos évangiles canoniques on rencontre l'amplification et la vulgarité. La dignité apostolique a disparu.

Le mot ἄνοια (v. 11), proprement : *démence*, par lequel Luc exprime l'effet produit sur les adversaires de Jésus, désigne littéralement la privation du νοῦς, de la faculté de discerner le vrai du faux. Ils étaient *fous de rage*, veut dire Luc. La passion, en effet, détruit chez l'homme le sens du bon et du vrai. Matthieu et Marc indiquent uniquement le résultat extérieur, le complot ourdi dès ce moment contre la vie de Jésus : « *Ils tenaient conseil pour le faire périr.* » Marc ajoute aux pharisiens les Hérodiens. Les premiers ne pouvaient en effet entreprendre quelque chose d'efficace en Galilée contre la personne de Jésus qu'avec le concours d'Hérode, et pour l'obtenir il fallait gagner ses conseillers à leurs projets. Pourquoi n'aurait-on pas espéré d'amener ce roi à faire, à l'égard de Jésus, ce qu'il avait fait à l'égard de Jean-Baptiste?

Holtzmann croit pouvoir prouver, par la conformité de certaines paroles de Jésus dans les trois récits, qu'ils doivent avoir une source *écrite* commune. Comme si des paroles aussi frappantes que celle-ci : *Le Fils de l'homme est seigneur même du sabbat*, ne pouvaient pas se conserver par la tradition orale! Les divergences caractéristiques que nous avons observées à chaque ligne dans le cadre historique du récit, sont incompatibles, nous l'avons vu, avec l'usage d'un document commun.

TROISIÈME CYCLE

VI, 12-VIII, 56.

De l'élection des Douze à leur première mission.

La section suivante nous présente l'apogée du ministère galiléen; elle commence par l'institution de l'apostolat et le plus important des discours de Jésus pendant son séjour en

Galilée, le sermon sur la montagne; et elle aboutit à un cycle de miracles où apparaît dans toute sa grandeur la puissance extraordinaire de Jésus (VIII, 22-56). L'hostilité contre lui semble se calmer; mais elle aiguise ses armes dans le secret; aussi fait-elle de nouveau explosion peu de temps après.

Cette section comprend douze morceaux : 1° l'élection des Douze et le sermon sur la montagne (VI, 12-49); 2° la guérison du serviteur du centenier (VII, 1-10); 3° la résurrection du fils de la veuve de Naïn (VII, 11-17); 4° la question de Jean-Baptiste et les discours de Jésus à ce sujet (VII, 18-35); 5° la pécheresse aux pieds de Jésus (VII, 36-50); 6° les femmes qui entretenaient Jésus (VIII, 1-3); 7° la parabole du semeur (VIII, 4-18); 8° la visite de la mère et des frères de Jésus (VIII, 19-21); 9° l'apaisement de la tempête (VIII, 22-25); 10° la guérison du démoniaque de Gadara (VIII, 26-39); 11° la résurrection de la fille de Jaïrus (VIII, 40-56).

I. — *L'élection des Douze et le sermon sur la montagne :* VI, 12-49.

Intituler ainsi ce morceau, c'est supposer deux choses : 1° qu'il y a une relation étroite entre les deux faits renfermés dans ce titre; 2° que le discours Luc VI, 20-49 est le même que celui qui se lit Matth. V-VII. La vérité de la première supposition, au point de vue de Luc, ressort du v. 20, où il met en relation directe le discours qui suit, avec l'élection des Douze qu'il vient de raconter. La vérité de la seconde est contestée par ceux qui pensent qu'à la suite de cette élection, Jésus prononça *deux* discours, l'un au sommet de la montagne, adressé particulièrement aux disciples, le second plus bas sur un plateau, adressé à la multitude; le premier, d'un caractère plus intime, celui de Mat-

thieu ; le second, d'une tendance plus populaire, celui de Luc [1]. On s'appuie sur les différences de fond et de forme entre les deux discours dans nos deux évangiles. Pour le fond, l'essentiel dans le discours de Matthieu, l'opposition entre la justice pharisaïque et la vraie justice du royaume des cieux, ne se retrouve point dans Luc. Pour la forme, Jésus dans Matthieu *monte* sur la montagne pour y prêcher, tandis que, dans Luc, il en *descend,* après avoir passé la nuit au sommet. De plus, là, il est assis (καθίσαντος αὐτοῦ, Matth. V, 1) ; ici, il paraît être debout (ἔστη, Luc v. 17). Malgré ces raisons, il nous est impossible d'admettre deux discours distincts. Ils commencent tous deux de la même manière, par les béatitudes ; ils traitent tous deux le même thème, la justice du royaume de Dieu, avec cette nuance que l'essence de cette justice est, dans Matthieu, la spiritualité, dans Luc, la charité. Ils ont tous deux la même conclusion, la parabole des deux édifices. Cette ressemblance dans la disposition du discours est si considérable, qu'elle nous paraît primer décidément les différences secondaires. Quant aux différences de forme, il faut remarquer que l'expression de Luc : ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, littéralement : *dans un lieu en plaine,* désigne un endroit plat *sur la montagne.* Pour désigner *la plaine*, Luc eût dû dire : ἐπὶ πεδίου. L'expression de Luc n'est donc point en contradiction avec celle de Matthieu. Celui-ci racontant, comme d'ordinaire, sommairement, rapporte que Jésus prêcha cette fois sur *la montagne,* en opposition à *la plaine,* c'est-à-dire au bord de la mer, où Jésus prêchait d'ordinaire ; tandis que Luc, qui décrit avec détail toutes les circonstances de ce jour mémorable, commence par mentionner la nuit que Jésus passa seul au *sommet* de la montagne, puis raconte com-

[1] Lange, *Leben Jesu*, livre II, p. 567-570. Saint Augustin et la plupart des Pères de l'Eglise latine admettent aussi deux discours.

ment il descendit à un endroit en plaine, situé sur le versant, où il s'arrêta pour parler au peuple. Ce plateau était encore *la montagne,* dans le sens de Matthieu. Sur le rapport de ἔστη (Luc) à : *il s'assit* (Matthieu), voir à v. 17.

Pour comprendre le discours prononcé sur la montagne, il faut se rendre un compte exact de la situation historique qui y a donné lieu; car ce discours est plus qu'un des enseignements importants de Jésus : c'est l'un des actes décisifs de son ministère. Nous avons constaté dans la section précédente les symptômes d'une rupture croissante entre Jésus et le parti hiérarchique (V, 14; 17; 21-23; VI, 1 suiv.). L'attitude hardie et provoquante que prend Jésus en face de cette hostilité, en appelant un péager, en accentuant dans son enseignement l'antithèse entre l'ancien et le nouvel ordre de choses, en bravant sans ménagement les préjugés sabbatiques, tout cela nous fait comprendre que le moment d'une crise dans son œuvre est arrivé. C'est, pour la Galilée, une situation exactement correspondante à celle qui s'était produite en Judée après la guérison sabbatique de l'impotent (Jean V). L'élection des Douze et le sermon sur la montagne sont le résultat et la solution de cette situation critique. Jusqu'ici, Jésus s'était borné à grouper autour de lui des croyants, en appelant quelques-uns d'entre eux à l'accompagner habituellement, comme disciples. Maintenant, il a reconnu que le moment est venu de donner à son œuvre une forme plus arrêtée, d'organiser ses adhérents. L'armée ennemie se dispose à l'attaque; il est temps de concentrer la sienne; et en conséquence il commence, si j'ose ainsi dire, par former ses cadres. L'élection des Douze est le premier acte constitutif accompli par Jésus-Christ. C'est la première mesure, et au fond (avec les sacrements) l'unique mesure d'organisation qu'il ait jamais prise. Elle lui suffisait, puisque ce collége des Douze,

une fois constitué, devait prendre à son tour, quand il en serait temps, les nouvelles mesures indispensables. — Le nombre 12 était significatif. Jésus établissait en leur personne les douze patriarches d'un nouveau peuple de Dieu, de l'Israël spirituel, qui allait être substitué à l'ancien. Douze tribus nouvelles allaient surgir à leur parole et former l'humanité sainte que Jésus venait installer sur la terre. Il n'est pas possible de concevoir un acte plus expressément messianique; et la critique, qui prétend que ce n'est qu'à Césarée de Philippe et à l'instigation de Pierre que Jésus a décidément accepté le rôle de Messie, doit commencer par effacer de l'histoire l'élection des Douze avec sa signification manifeste. De plus, cet acte est le commencement du divorce entre Jésus et l'ancien peuple de Dieu. Le Seigneur n'en vient à constituer un nouvel Israël que lorsqu'il reconnaît la nécessité de rompre avec l'ancien. Il a en vain travaillé à *transformer;* il ne lui reste qu'à *substituer*. Cette foule attentive qui l'entoure sur la montagne, c'est le noyau du *peuple nouveau;* ce discours qu'il lui adresse, c'est la promulgation de la *loi nouvelle* qui doit le régir; ce moment, c'est l'installation solennelle du peuple de Jésus-Christ sur la terre, de ce peuple qui doit peu à peu, sur la voie de la conversion individuelle, finir par absorber en lui tout ce qui est à Dieu dans tous les autres. De là le caractère décidément inauguratif de ce discours, caractère qui, quoi qu'en dise Weizsäcker [1], ne se retrouve pas moins dans la forme de Luc que dans celle de Matthieu. Chez celui-ci Jésus s'adresse, si l'on veut, aux apôtres, — mais comme représentant tout le nouvel Israël. Chez Luc, il parle plutôt, si l'on veut, au nouvel Israël, — mais comme personnifié dans la personne des apôtres. Cela ne fait, en réalité, aucune différence. La distinction entre

[1] *Untersuchungen über die evang. Gesch.*, p. 45 et 46, note.

les apôtres et les croyants ne ressort expressément nulle part. Tout croyant doit être *le sel de la terre, la lumière du monde* (Matthieu) ; chaque apôtre est l'un de ces *pauvres, affamés, pleurant, persécutés,* dont se compose le nouveau peuple (Luc). Comme, à Sinaï, Jéhovah ne distingue point entre les sacrificateurs et le peuple, ainsi c'est son peuple avec tous ses éléments de vie réunis, dont Jésus salue l'apparition, décrit le caractère nouveau et proclame l'action future sur le monde. Aussi a-t-il senti profondément l'importance de ce moment, et s'y est-il préparé par toute une nuit de méditation et de prière. Les expressions de Luc sur ce point (v. 12) ont, comme nous le verrons, un caractère tout spécial.

Le sermon sur la montagne occupe dans Matthieu une tout autre place que dans Luc. Cet évangéliste en a fait l'ouverture du ministère galiléen, et le place, en conséquence, immédiatement après la vocation des quatre premiers disciples. Historiquement parlant, cette situation est un anachronisme manifeste. Comment, tout au commencement de son œuvre, Jésus pourrait-il parler des persécutions pour son nom, comme il le fait Matth. V, 10. 11, éprouver le besoin de se justifier de l'accusation d'antinomisme (V, 17), et trouver nécessaire de donner un sévère avertissement à ses faux disciples (VII, 21-23)? La position du sermon sur la montagne chez Matthieu ne se comprend qu'au point de vue *systématique* auquel est écrit cet évangile. L'auteur ne pouvait mieux démontrer la dignité messianique de Jésus, qu'en ouvrant le récit de son ministère par ce discours dans lequel était posée la base du Royaume spirituel que le Messie venait fonder. Si la *Collection des discours* composée par Matthieu et dont a parlé Papias, a réellement existé et a servi de fondement à notre évangile, on se rend compte de la place qu'occupe dans celui-ci ce

grand discours. Le sermon sur la montagne devait certainement occuper le premier rang dans tout recueil des enseignements de Jésus.

Quant à Marc, on discerne facilement dans son cadre le point précis où aurait dû être placé le sermon sur la montagne (III, 13 et suiv.). Mais le discours lui-même manque, sans doute parce qu'il n'entrait pas dans son plan de le donner à ses lecteurs. Le récit de Marc est néanmoins important, en ce qu'il confirme celui de Luc et la portée attribuée par cet évangéliste à l'acte de l'élection des Douze. Cette comparaison avec les deux autres syn. démontre l'intelligence qu'avait Luc du développement de l'œuvre de Jésus et le tact chronologique supérieur avec lequel il a rédigé sa narration (καθεξῆς γράψαι I, 3).

Gess a répondu à nos objections contre l'exactitude chronologique du récit de Matthieu (*Litter. Anzeiger* d'Andreæ, septembre 1871) de la manière suivante : L'annonce des persécutions pouvait se rattacher au fait mentionné Jean IV, 1 et au sort de Jean-Baptiste ; l'accusation d'antinomisme avait déjà été formulée en Judée (comp. Jean V) ; les faux disciples pouvaient être des imitateurs de celui qui guérissait au nom de Jésus (Luc IX, 49 ; Marc IX, 38), quoique d'un caractère moins pur. Et, dans tous les cas, l'époque du discours indiquée par Luc ne diffère point sensiblement de celle où le place Matthieu. — Mais ni l'hostilité dont Jésus avait été l'objet en Judée, ni les accusations que l'on y avait élevées contre lui, n'eussent pu l'engager à parler devant une foule galiléenne comme il le fait dans le sermon sur la montagne, si des faits analogues, tels que ceux qu'a racontés jusqu'ici saint Luc, ne se fussent passés dans cette province, et si le peuple ne les eût connus. Il est bien possible que les faits racontés par Luc n'établissent pas un intervalle très-considérable entre le moment où il place ce discours et le commencement du ministère galiléen, où le place Matthieu. Mais ils servent du moins à le préparer et à lui donner la base historique dont il a besoin, tandis que dans Matthieu, il arrive *ex abrupto* et en dehors de tout organisme historique. — Il suffirait au besoin du fait que l'appel de Matthieu est placé dans le premier évangile

(IX, 9) *après* le sermon sur la montagne, lequel suppose cet appel déjà accompli (Luc VI, 12 et suiv.), pour montrer combien ce discours est détaché, dans cet écrit, de son vrai contexte historique.

1° V. 12-19. *Election des Douze.* — V. 12[1]. Luc a déjà fait ressortir plus d'une fois ce besoin de prier qui entraînait souvent Jésus dans la solitude (IV, 42; V, 16). Mais les expressions qu'il emploie ici ont une gravité toute particulière. Διανυκτερεύειν, *passer la nuit en veillant,* est un mot rarement employé en grec, et qui ne se trouve qu'ici dans tout le N. T. Le choix de ce terme inusité, aussi bien que la forme analytique (l'imparf. avec le partic.), font ressortir l'énergique persévérance de cette veille. Le terme προσευχὴ τοῦ θεοῦ, littéralement : *l'oraison de Dieu,* est aussi une expression unique dans le N. T. Il ne désigne pas quelque demande particulière, mais un état de profond recueillement en la présence de Dieu, une invocation dans la communion la plus profonde avec lui. Durant cette nuit, Jésus a placé devant Dieu son œuvre, au point décisif où elle était arrivée, et a tenu conseil avec lui. La mesure de l'élection des douze apôtres a été le fruit de cette longue oraison; elle est apparue à Jésus, dans cette lumière supérieure où il se trouvait placé, comme la seule qui répondît aux exigences de la situation présente. — La leçon ἐξελθεῖν est une correction des puristes alexandrins, pour ἐξῆλθεν, qui choquait l'oreille grecque après ἐγένετο.

V. 13-17a[2]. Il est certain que, pour l'exécution de cette grave mesure, Jésus se mit sous la direction divine, comme il l'avait fait pour la mesure elle-même. La foule des disci-

[1] ℵ A B D L : εξελθειν αυτον au lieu d'εξηλθεν.

[2] V. 14. ℵ B D K L Δ Π 20 Mnn. Syr^{sch} It$^{aliq.}$ lisent και devant Ιακωβον. — ℵ B D L Syr^{sch} It$^{aliq.}$ lisent και devant Φιλιππον. — V. 15. Les mêmes, ou à peu près : και devant Ματθαιον et Ιακωβον. — V. 16. Les mêmes, ou à peu près : και devant Ιουδαν. — ℵ B D L : Ισκαριωθ au lieu d'Ισκαριωτην. — ℵ B L It. omettent και après ος.

ples passa la nuit non loin du sommet où il s'était retiré. Durant ce long recueillement, il les présenta tous individuellement à son Père; et ce fut le doigt de Dieu qui lui désigna ceux dont il devait faire les dépositaires du salut du monde. Lorsqu'enfin il eut obtenu une parfaite clarté, vers le matin il les appela tous auprès de lui, et il accomplit l'élection ainsi préparée. Le καί, *aussi*, indique que le titre procéda de Jésus, aussi bien que la charge. Schleiermacher a pensé que cette nomination était uniquement en rapport avec le discours suivant dont ces douze devaient être les auditeurs officiels et que la dénomination d'*apôtres* (v. 13 : « qu'il nomma aussi apôtres ») leur aurait été donnée dans quelqu'autre circonstance, soit antérieure, soit subséquente. La formule analogue relative à Pierre, v. 14, pourrait parler en faveur de cette dernière opinion. Cependant il est naturel d'admettre qu'il leur donna le titre d'apôtres au moment où il les distingua pour la première fois des autres disciples, comme il donna à Simon le surnom de *Pierre* au moment où il le rencontra pour la première fois (Jean I). Et si ces douze hommes n'avaient été choisis que pour entourer officiellement Jésus dans cette circonstance, ils ne se retrouveraient pas les mêmes dans tous les catalogues apostoliques. Le fait de cette élection est confirmé expressément par Marc (III, 13. 14) et indirectement par Jean (VI, 70 : « *Ne vous ai-je pas choisis* (ἐξελεξάμην), *vous les douze ?* ») — L'on a souvent réduit la fonction des apôtres à celle de simples témoins. Ce titre même d'apôtres ou ambassadeurs exprime davantage; comp. 2 Cor. V, 20: « *Nous sommes ambassadeurs pour Christ...; et nous vous supplions d'être réconciliés avec Dieu.* » Quand Jésus dit: « *Je te prie pour ceux qui croiront en moi par leur parole,* » cette expression : *leur parole*, embrasse évidemment

[1] *Ueber die Schriften des Lucas*, p. 87 et 88.

plus que le simple récit des faits et gestes de Jésus.—Le relief si marqué que Luc, d'accord avec Marc, donne au fait de l'élection des Douze, est la meilleure réfutation de la critique aigre et malveillante qui prétend découvrir partout chez lui les traces d'une intention dénigrante envers eux.

D'après Keim (t. II, p. 305), l'élection des Douze n'aurait eu lieu que beaucoup plus tard, au moment de leur première mission, IX, 1 et suiv. C'est alors en effet que Matthieu donne le catalogue apostolique, X, 1 et suiv. Luc aurait imaginé toute cette scène sur la montagne afin de reculer le plus possible cette élection et de donner ainsi au droit apostolique une double et triple consécration. Marc l'aurait suivi jusques là. Mais Luc serait allé plus loin encore. Voulant mettre un discours dans la bouche de Jésus à cette occasion, il se serait servi dans ce but d'une partie du discours sur la montagne, discours qui n'avait rien de commun avec cette circonstance. Marc aurait renoncé à cette amplification, mais avec le grave inconvénient de ne plus pouvoir assigner aucun but sérieux à l'élection des apôtres en ce moment-là. — Mais 1. Le préambule du récit de la première mission apostolique dans Matthieu (X, 1); « Et ayant appelé à lui *les douze disciples*, il leur donna . . ., » éloigne l'idée de la consommation de leur élection en ce moment et suppose ce fait déjà accompli. D'après Matthieu lui-même le collége *des Douze* existe déjà; Jésus les appelle pour les mettre en activité de service. 2. Une scène aussi solennellement décrite que celle de Luc (Jésus passant une nuit dans la *prière de Dieu!*) ne peut être une invention de sa part, pour peu qu'il soit un homme sérieux. 3. Le récit de Marc est une confirmation irrécusable de celui de Luc; car il en est indépendant, comme cela ressort de la manière toute particulière dont il détermine le but de l'élection des apôtres. 4. Nous avons reconnu combien cette mesure s'adaptait naturellement au point où le développement de l'œuvre de Jésus était maintenant parvenu. 5. La critique rationaliste ne fait-elle pas sa propre critique en attribuant ici à Luc l'invention complète d'une scène destinée à consacrer plus solennellement le droit des Douze et en affirmant ailleurs que ce même Luc travaille à les rabaisser (l'école de Tubingue et, jusqu'à un certain point, Keim lui-même, voir à IX, 1)?

Les quatre listes apostoliques (Matth. X, 2 et suiv.;

Marc III, 16 et suiv.; Luc VI; et Act. I, 13) présentent trois traits de ressemblance : 1° Elles contiennent les mêmes noms, à l'exception de Judas, fils de Jacques, qui est remplacé dans Marc par *Thaddée*, et, dans Matthieu, par *Lebbée, surnommé Thaddée* (d'après la leçon reçue), par *Thaddée* (d'après ℵ B), par *Lebbée* (d'après D). 2° Ces douze personnages sont répartis dans les quatre listes en trois groupes de quatre, sans qu'il y ait transposition d'un individu d'un groupe dans l'autre. On peut conclure de là que le collége apostolique était formé de trois cercles concentriques, dont l'intimité avec Jésus allait en décroissant. 3° Les trois mêmes apôtres se trouvent placés à la tête de chaque tétrade, Pierre, Philippe et Jacques. — Outre cette division quaternaire, Matthieu et Luc en indiquent une par paires, au moins (d'après la leçon reçue, chez Luc, et à coup sûr chez Matthieu) pour les huit derniers apôtres. Dans les Actes, les quatre premiers apôtres sont liés l'un à l'autre par καί; les huit autres sont groupés par paires.

Luc place en tête les deux frères *Simon* et *André*, dont Jésus avait fait la connaissance auprès du précurseur (Jean I). Du premier regard Jésus avait discerné la puissance d'initiative, la promptitude de coup d'œil et d'action, qui distinguaient Pierre. Il le signala à l'instant même, par le surnom de כֵּף, en araméen כֵּיפָא, *Céphas* (proprement *morceau de roc*), comme celui sur lequel il fonderait l'édifice de son Eglise. Si le caractère de Pierre était faible et instable, il n'en a pas moins été le hardi confesseur sur le témoignage duquel s'est élevée l'Eglise en Israël et chez les païens (Act. II et X). Rien dans le texte n'indique que ce surnom ait été donné à Simon en ce moment-ci. L'aor. ὠνόμασε indique l'acte pur, sans rapport au temps. Le καί fait simplement ressortir l'identité du personnage (v. 16). — André fut l'un des premiers croyants (Jean I). Au moment où Jé-

sus choisit les Douze, il fut assurément désigné en même temps que Pierre; mais il descendit peu à peu au-dessous de Jacques et de Jean, auxquels il paraît avoir été inférieur; il est placé après eux chez Marc et dans les Actes. L'ordre suivi par Luc trahit une source très-primitive. Assez souvent André se trouve associé à Philippe (Jean VI, 7-9; XII, 21. 22). Il formait dans la vie ordinaire le lien entre le premier et le second groupe, à la tête duquel était Philippe.

La seconde paire du premier groupe est formée par les deux fils de Zébédée, *Jacques* et *Jean*. Marc nous donne sur leur compte (III, 17) un détail plein d'intérêt : Jésus les avait surnommés *fils du tonnerre*. Ce surnom eût été blessant, s'il eût exprimé un blâme; il rappelait donc plutôt le zèle ardent de ces deux frères pour la cause de Jésus et leur amour exalté pour sa personne. Ce sentiment qui brûlait au fond de leur cœur, en sortait par éclats subits, comme l'éclair de la nue. Jean I, 42 renferme une trace délicate de la vocation de Jacques; celle-ci doit donc avoir eu lieu auprès de Jean-Baptiste, immédiatement après celle de son frère. Jacques fut le premier martyr d'entre les apôtres (Act. XII). Ce fait ne s'explique que par l'influence très-considérable qu'il exerça après la Pentecôte. Jean fut l'*ami* personnel de Jésus, qui sans doute se sentait compris par lui comme par aucun autre. Tandis que les autres disciples étaient surtout frappés de ses miracles et recueillaient ses enseignements moraux, Jean, attaché plutôt à sa personne, gravait dans son cœur les déclarations dans lesquelles Jésus déployait la conscience qu'il avait de lui-même. — Wieseler a essayé de prouver que ces deux frères étaient cousins-germains de Jésus, par Salomé, leur mère, qui aurait été la sœur de la vierge Marie. Comp. Matth. XXVII, 5. 6; Marc XV, 40, avec Jean XIX, 25. Mais

cette interprétation du passage de Jean est peu naturelle.

La seconde tétrade, qui comprenait sans doute des natures de second ordre, renferme aussi deux paires. La première est formée, dans les trois évangiles, par *Philippe* et *Barthélemy*. Dans les Actes, Philippe est accompagné de Thomas. Philippe avait été le cinquième croyant (Jean I); il était originaire de Bethsaïda, comme les quatre précédents. Jean VI, 5 semble prouver que Jésus était avec lui sur un pied de cordialité particulier. — Le nom Barthélemy signifie *fils de Tolmaï;* ce n'était donc qu'un surnom. On a supposé dès longtemps que le vrai nom de cet apôtre était Nathanaël. Jean XXI, 2, où Nathanaël est nommé au milieu d'une série d'apôtres, prouve, en effet, qu'il était l'un des Douze. Comme, d'après Jean I, il avait été attiré à Jésus par Philippe, il est naturel qu'il lui soit associé dans les catalogues apostoliques.

Matthieu et *Thomas* forment la seconde paire du second groupe dans les trois syn., tandis que dans les Actes Matthieu est associé à Barthélemy. Une circonstance remarble et d'autant plus significative qu'elle pourrait aisément passer inaperçue, c'est que, tandis que, dans Marc et Luc, Matthieu est placé le premier de la paire, dans notre premier évangile il y occupe le second rang. De plus, dans ce même évangile, à son nom est ajoutée cette épithète : *le péager,* qui manque dans les deux autres. Ne sont-ce pas là les indices d'une participation personnelle plus ou moins directe de l'apôtre Matthieu à la composition du premier évangile? Ancien péager, Matthieu devait être habitué, plus que ses collègues, à manier la plume. Il ne serait donc pas étonnant que, le premier, il se fût senti appelé à mettre par écrit, soit l'histoire, soit les enseignements de Jésus. Le récit de sa vocation fait supposer chez lui une énergie, une décision et une puissance de foi exceptionnelles. Peut-être

est-ce là la raison pour laquelle Jésus trouva bon de l'associer à Thomas, l'homme des scrupules et du doute. Le nom de ce dernier signifie *jumeau*. Les circonstances de son appel nous sont inconnues. Sans doute, il s'était d'abord attaché à Jésus comme simple disciple, et il avait attiré, par son caractère sérieux, l'attention du Maître. Si le trait IX, 59. 60 n'était pas placé si longtemps après le sermon sur la montagne, on pourrait, avec quelques écrivains, être tenté de l'appliquer à Thomas.

La troisième tétrade renferme les personnalités les moins saillantes d'entre les Douze. Tous ces hommes, même Judas Iscariot, ont eu néanmoins leur part dans l'accomplissement de la tâche apostolique, la transmission de la sainte figure du Christ à l'Eglise de tous les temps. Le fleuve de la tradition orale s'est formé des affluents de toutes ces sources réunies. La première paire comprend ici, comme dans les Actes, *Jacques, fils d'Alphée*, et *Simon le Zélote*. Mais la distribution est différente dans les deux autres syn. — Il a été généralement admis depuis le IV^e^ siècle que ce Jacques est le personnage si souvent désigné, dans les Actes et dans les Galates, sous le nom de *frère du Seigneur*, et qui fut le premier chef du troupeau de Jérusalem. On justifie cette identité : 1. en lui appliquant le passage Marc XV, 40, d'après lequel il aurait été surnommé *le petit* ou *le plus jeune* (relativement à Jacques, fils de Zébédée), et aurait eu pour mère une Marie, que, d'après Jean XIX, 25, on devrait envisager comme *sœur* (probablement *belle-sœur*) de la mère de Jésus ; 2. en identifiant le nom de son père, *Alphée*, avec celui de *Clopas* (חלפי = Κλωπᾶς), que portait, d'après Hégésippe, un frère de Joseph ; 3. en prenant l'expression de *frère* dans le sens de *cousin* (du Seigneur). Mais cette hypothèse est, selon nous, insoutenable : 1. Le mot ἀδελφός, *frère*, employé comme il l'est, à côté de

μήτηρ, *mère* (« *la mère et les frères de Jésus* »), ne peut signifier que *frère,* dans le sens propre. L'exemple souvent cité, Gen. XIII, 8, lorsqu'Abraham dit à Lot : « *Nous sommes frères,* » n'est point dans les mêmes conditions. 2. Jean dit positivement (VII, 5) que les frères de Jésus *ne croyaient pas en lui*, et cela longtemps après l'élection des Douze (Jean VI, 70). C'est ce qui est confirmé par Luc VIII, 19 et suiv.; comp. avec Marc III, 20-35. L'un d'entre eux ne pouvait donc se trouver parmi ses apôtres. En comparant tous les passages, on est conduit à distinguer, comme on le fait généralement aujourd'hui, trois Jacques : le premier, le fils de Zébédée (v. 14); le second, le fils d'Alphée ici désigné, que rien n'empêche d'identifier avec Jacques le petit, le fils de Clopas et de Marie, et d'envisager comme le cousin-germain de Jésus; le troisième, le frère du Seigneur, non croyant avant la mort de Jésus, mais plus tard premier évêque du troupeau de Jérusalem.

Le surnom de *Zélote,* donné à Simon, est probablement la traduction de l'adj. *kanna* (dans le Talmud, *kananit*), *zélé*. D'après cela, cet apôtre aurait appartenu au parti ardent qui amena la ruine du peuple en l'entraînant à la guerre contre les Romains. Ce sens correspond bien à l'épithète de Κανανίτης qui lui est donnée dans la leçon byz. de Matthieu et de Marc, confirmée ici par l'autorité du *Sinaït*. Ce nom n'est que le terme hébreu, *traduit* par Luc et hellénisé par Matthieu et Marc. La leçon Καναναῖος chez quelques alex. peut signifier soit *Cananéen,* soit *citoyen de Cana*. Cette seconde étymologie est peu probable. La première le serait davantage si Matth. XV, 22 ce mot, dans le sens de Cananéen, n'était écrit avec un X au lieu d'un K. Luc a donc rendu exactement le sens du terme araméen employé dans le document dont il se servait (Keim, t. II, p. 319).

La dernière paire est celle des deux *Judas*. Il y avait en

effet deux hommes de ce nom dans le collége apostolique, lors même que Matthieu et Marc n'en mentionnent qu'un, Judas Iscariot. Cela ressort clairement de Jean XIV, 22 : « *Judas, non pas l'Iscariot, lui dit.* » Les noms de *Lebbée* et de *Thaddée,* chez Matthieu et Marc, sont donc des surnoms, dérivés, le premier de לב, *cœur,* le second, soit de תד, *mamma,* soit de שדי, *potens.* Le nom de *Thaddaï* est fréquent dans le Talmud. Ces surnoms étaient probablement les noms par lesquels on le désignait habituellement dans l'Eglise. Le génitif Ἰακώβου doit, d'après l'usage, signifier : *fils de Jacques ;* ce déterminatif devait servir à distinguer ce Judas du suivant. Dans le désir de faire aussi de cet apôtre un cousin de Jésus, on a traduit fréquemment : *frère* de Jacques, c'est-à-dire du fils d'Alphée, nommé v. 15. Mais il est sans exemple que le génitif soit employé dans ce sens. Au v. 14, Luc lui-même a cru devoir employer la formule complète : τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Et les deux autres syn., qui joignent immédiatement Lebbée à Jacques, n'auraient-ils pas fait ressortir cette parenté?

Comme il existait en Juda une ville de *Kerijoth,* il est probable que le nom *Iscariot* signifie : *homme de Kerijoth* (aujourd'hui *Kuriut,* vers la limite septentrionale de Juda). Les objections que Wette a élevées contre cette étymologie, sont sans valeur. Il propose, avec Lightfoot, l'étymologie *ascara, strangulation.* Hengstenberg préfère *isch schéker, homme de mensonge ;* d'où il résulterait que ce surnom aurait été donné *post eventum.* Ces étymologies sont d'autant plus insoutenables que, dans le quatrième évangile, d'après la leçon la plus probable (Ἰσκαριώτου, VI, 71 et ailleurs), ce surnom *Iscariot* aurait été originairement celui du père de Judas. Le caractère de cet homme paraît avoir été froid, réservé, calculateur. Il se possédait si parfaitement lui-même, qu'à l'exception de Jean peut-être, aucun

des disciples ne pénétra le mystère de sa haine. Par son sang-froid, il tenait tête à Jésus lui-même (Jean XII, 4. 5). Par quel motif Jésus avait-il choisi un homme de ce caractère? Il s'était rangé spontanément, comme tant d'autres, au nombre des disciples; il y avait donc chez lui un commencement de foi, et peut-être, dans l'origine, un zèle ardent pour la cause de Jésus. Mais il existait aussi chez lui, comme chez tous les autres, des vues égoïstes, des aspirations ambitieuses, qui étaient presque inséparables de la forme qu'avait prise l'espérance messianique, avant que Jésus l'eût purifiée de cet alliage. Pour Judas, comme pour tous les autres, se posait donc la question de savoir lequel des deux principes en lutte l'emporterait dans son cœur, la foi et, par elle, la vertu sanctifiante de l'esprit de Jésus, ou l'orgueil et, par lui, l'incrédulité qui ne pouvait manquer d'en résulter à la longue. C'était là, pour Judas, une question de liberté morale. Pour Jésus, il devait s'en remettre à cet égard, comme à tous les autres, au plan de Dieu. D'un côté, il pouvait, sans doute, espérer, en admettant Judas au nombre de ses apôtres, de parvenir à purifier son cœur, tandis qu'en le mettant de côté, il devait craindre de l'irriter et de l'éloigner pour jamais. D'autre part, il le pénétrait certainement assez pour comprendre quelle chance il courait, en lui donnant une place dans le cercle intime qu'il allait former autour de sa personne. On peut donc supposer que, dans cette longue nuit qui précéda l'élection des Douze, cette question fut l'une de celles qui le préoccupèrent le plus vivement; et ce ne fut certainement que lorsque la volonté de son Père lui fut devenue manifeste, que, tout en pressentant de quelle pesante croix il allait se charger, il admit cet homme au rang des Douze (Jean VI, 64 et 71). Du reste, Judas a aussi rempli sa fonction d'apôtre; son cri de désespoir : « *J'ai trahi le sang in-*

nocent! » est un témoignage qui retentit à travers les siècles aussi haut que la prédication de Pierre à la Pentecôte, ou que la voix du sang de Jacques, le premier martyr. — Le καί, *aussi*, après ὅς (v. 16), omis par quelques autorités, est peut-être tiré des deux autres syn. S'il est authentique, il est destiné à faire mieux ressortir, par l'identité du personnage, la contradiction entre la mission et le rôle joué.

Entouré des Douze et du nombreux cercle de disciples du milieu desquels il les avait choisis, Jésus descend du sommet de la montagne. Arrivé à un endroit en plaine sur la pente, il s'arrête ; la foule qui l'attendait vers le pied de la montagne, monte et se rassemble autour de lui. Τόπος πεδινός : un endroit plat sur un plan incliné. Ainsi se résout la contradiction prétendue avec l'expression : *la montagne*, chez Matthieu (voir plus haut). — Le ἔστη, *il s'arrêta*, en opposition à : *étant descendu*, ne désigne nullement l'*attitude* de Jésus pendant le discours. Il n'y a donc aucune contradiction entre cette expression et le : *s'étant assis*, de Matthieu. — Que dire de la découverte de Baur, qui pense que l'intention de Luc, en substituant le : *étant descendu*, v. 16, au : *il monta*, Matth. V, 1, a été de *dégrader le sermon sur la montagne*[1] *!*

V. 17ᵇ-19[2]. On pourrait faire d'ὄχλος, πλῆθος, *la foule, la multitude*, etc., autant de sujets d'ἔστη : « Il s'arrêta, ainsi que la foule. . . » Mais il est plus naturel de sous-entendre un verbe particulier : « Et avec lui se trouvait la foule. . . » En tout cas, même si on retranche, avec les alex., le καί devant ἐθεραπεύοντο, *étaient guéris* (v. 18), on ne pourrait songer à faire de ces subst. des sujets de ce dernier verbe ; car la foule de ses disciples, etc., n'était pas composée de

[1] *Die Evangelien*, p. 457.

[2] V. 17. ℵ B L Syrˢᶜʰ lisent πολυς après οχλος. — V. 18. ℵ A B D L Q quelques Mnn. It. omettent και devant εθεραπευοντο.

malades. Trois espèces de personnes entouraient donc en ce moment Jésus : les auditeurs occasionnels (la *multitude* venue de toutes parts), les disciples permanents (la *foule des disciples*), et les apôtres. Les premiers représentent le peuple en tant qu'appelé au royaume de Dieu ; les seconds, l'Eglise ; les troisièmes, le ministère dans l'Eglise. L'expression de *foule,* pour désigner les seconds, n'est pas trop forte. Jésus n'a-t-il pas peu après tiré du milieu d'eux les 70 disciples (X, 1)? — Si, au v. 18, on lit *et* devant *ils étaient guéris*, l'idée de guérison n'est qu'accessoire et ajoutée en forme de parenthèse ; et la notion dominante est celle de rassemblement : « Les démoniaques aussi se trouvaient là — et, de plus, ils étaient guéris. » Si on omet le *et,* l'idée de guérison reste seule, et il faut traduire : « Et les possédés *même* étaient guéris. » — Avec παραλίου, il faut sous-entendre χῶρας ; Τύρου et Σιδῶνος sont compléments. — Le v. 19 décrit le déploiement puissant de vertus miraculeuses qui avait lieu en ce jour-là. C'était un moment analogue à celui qui a été décrit IV, 40 et suiv. ; mais avec un degré d'intensité supérieur encore. Ἴατο dépend de ὅτι et a pour sujet δύναμις.

2° V. 20-49 : *Le discours.* — On a compris de bien des manières différentes le but, la pensée dominante et le plan de ce discours. Ce qui complique la solution de ces questions, c'est la différence entre les deux comptes rendus de Matthieu et de Luc. Quant au but, Weizsäcker envisage le discours sur la montagne comme la grande proclamation du royaume de Dieu, adressée *au peuple entier ;* et c'est dans la rédaction de Matthieu qu'il retrouve le mieux ce caractère. Il reconnaît néanmoins que la donnée du préambule (V, 1. 2 : « il les enseignait [*ses disciples*], disant. . . ») n'est pas en rapport avec cette destination. Luc, selon lui, a renchéri encore sur cette déviation

de Matthieu en modifiant tout le discours pour en faire une allocution aux *disciples* seuls. Ritschl, Holtzmann pensent au contraire que le discours a été adressé originairement aux seuls disciples et que le compte-rendu de Luc en a conservé le plus exactement la teneur; seulement la situation décrite v. 17-19 ne serait pas, selon Holtzmann, en harmonie avec cette destination. Keim met tout le monde d'accord en distinguant deux discours principaux, l'un adressé à *tout le peuple*, vers l'époque de la fête de Pâques, et dont nous aurions des fragments dans Matth. VI, 19-34; VII, 7-11; 1-5; 24-27. Ce discours d'inauguration aurait traité du *souci capital de la vie humaine*. Le second aurait été adressé aux *disciples* uniquement un peu plus tard, vers le temps de la Pentecôte. Matth. V en est le résumé. Ce serait le souhait de bienvenue adressé par Jésus à la foule de ses disciples et l'exposé de la nouvelle loi comme accomplissement de l'ancienne. Quant à la critique des vertus pharisaïques, Matth. VI, 1-18, elle se rattache sans doute de très-près, et pour le fond et pour l'époque, au discours précédent. Mais elle n'en faisait pas partie.

L'idée dominante, dans Matthieu, est certainement l'exposé de la loi nouvelle dans sa relation avec l'ancienne. Le thème, chez Luc, est simplement : la loi de la charité, base du nouvel ordre de choses. Plusieurs critiques renoncent à trouver l'accord entre ces deux sujets. D'après Holtzmann le ch. V de Matthieu serait un traité particulier que l'auteur du 1er évangile aurait introduit dans le discours; Keim pense que Luc, comme disciple de Paul, a voulu détacher complètement la morale nouvelle de l'ancienne. L'anonyme saxon s'efforce même de prouver que le discours sur la montagne a été transformé par Luc en une mordante satyre contre. . . saint Pierre!

Pour le plan du discours, plusieurs s'efforcent de le sys-

tématiser. Beck : 1. la doctrine du *bonheur* (béatitudes); 2. celle de la *justice* (partie centrale dans Matthieu et Luc); 3. celle de la *sagesse* (conclusion). Oosterzee : 1. la *salutation* de l'amour (Luc v. 20-26); 2. le *commandement* de l'amour (v. 27-38); 3. l'*impulsion* de l'amour (v. 39-49). La meilleure division à ce point de vue plus ou moins abstrait, et en partant de Matthieu, est certainement celle de Gess : 1. Le bonheur de ceux qui sont aptes à entrer dans le royaume (V, 3-12); 2. la haute vocation des disciples (V, 13-16); 3. la justice, supérieure à celle des pharisiens, à laquelle doivent tendre ceux qui veulent entrer dans le royaume (V, 17 — VI, 34); 4. les écueils auxquels ils courent risque de se heurter (la disposition à juger; le prosélytisme intempérant; la séduction des faux-prophètes); puis le secours contre ces périls, avec la conclusion (VII, 1-fin).

La solution de ces diverses questions nous paraît devoir être cherchée avant tout dans la situation historique d'où est sorti le discours sur la montagne. Pour le voir se produire en quelque sorte devant nous, il suffit de faire une comparaison. Qu'on se représente le chef d'une de ces grandes révolutions sociales qui semblent se préparer de nos jours. A l'heure marquée, entouré de ses principaux adhérents, il se présente sur la place publique; la foule accourt; il lui fait part de son plan. Il commence par désigner la classe de personnes à laquelle il s'adresse spécialement : vous, pauvres et ouvriers, population souffrante et laborieuse! et il étale à leurs yeux les espérances de l'ère qui va s'ouvrir. Après cela, il proclame le principe nouveau qui va régir l'humanité. « Plus d'exploitation de l'homme par l'homme; justice, charité universelle! » Enfin, il indique la sanction de cette loi qu'il promulgue, les peines des violateurs et les récompenses des fidèles obser-

vateurs. Voilà la caricature; en forçant les traits, elle nous aide à nous rendre compte de ceux du modèle. Que renferme, en effet, le sermon sur la montagne? Trois choses : 1° L'indication de ceux à qui Jésus s'adresse principalement, pour former le peuple nouveau (Luc v. 20-26; Matth. V, 1-12). 2° La proclamation du principe fondamental de la société nouvelle (Luc v. 27-45; Matth. V, 13-VII, 12). 3° L'annonce du jugement qu'auront à subir les membres du nouveau peuple de Dieu (Luc v. 46-49; Matth. VII, 13-27). En d'autres termes : l'appel, la déclaration de principes et la sanction. Voilà *la marche* du discours. Ce plan n'a rien de factice; ce n'est pas un cadre logique appliqué tant bien que mal au discours donné; c'est le résultat de la situation actuelle de l'œuvre de Jésus, telle que nous l'avons constatée. La destination du discours s'explique d'elle-même : Jésus s'adresse à la masse du peuple présent, comme formant le cercle au sein duquel l'ordre nouveau doit se réaliser, en même temps qu'aux disciples et aux apôtres, par le moyen desquels cette révolution doit s'opérer. Luc et Matthieu ne sont donc en désaccord, sous ce rapport, ni entre eux, ni avec eux-mêmes. Quant à l'idée fondamentale du discours, voir à v. 27.

Première partie : v. 20-26. *L'appel.*

Cette invitation solennelle caractérise : 1° Ceux qui ont qualité pour devenir membres de l'ordre de choses que Jésus inaugure (v. 20-23); 2° leurs adversaires (v. 24-26). — Matthieu commence de la même manière; mais il y a deux différences principales entre lui et Luc : 1° celui-ci n'a que quatre béatitudes; Matthieu en a huit (non sept ou neuf, comme on le dit souvent); 2° aux quatre béatitudes de Luc se rattachent quatre malédictions qui manquent dans Matthieu. Keim ne voit dans la forme de Luc qu'une construction artificielle. En tout cas, ce ne serait pas là l'œu-

vre de Luc, mais celle de son document. Car s'il est un morceau que son contenu assigne au document primitif (de couleur ébionite), c'est évidemment celui-ci. Mais le contexte même nous paraît décisif en faveur de la rédaction de Luc. Il s'agit dans cet appel des conditions qui rendent apte à *entrer* dans le royaume. C'est ce qu'indiquent bien les quatre premières béatitudes de Matthieu; mais les quatre suivantes (miséricorde, pureté de cœur, esprit pacifique, joie dans la persécution) indiquent les dispositions au moyen desquelles on peut y *demeurer*, et n'ont par conséquent pas leur place naturelle dans cet appel. Il n'y a que la huitième (la quatrième de Luc) qui puisse figurer ici comme transition des disciples persécutés aux persécuteurs, objets des malédictions suivantes. Deux d'entre les quatre dernières béatitudes de Matthieu trouveront sans peine leur place dans le corps du discours. Quant aux malédictions, elles conviennent parfaitement au contexte. Après avoir célébré le bonheur de ceux qui possèdent les conditions d'entrée, Jésus annonce le malheur de ceux qui sont animés des dispositions contraires. Schleiermacher dit : innocente adjonction de Luc. Mais, nous venons de le voir, Luc n'est certainement ici que copiste. Ce n'est pas un chrétien-*païen* qui aurait pu imaginer d'identifier, comme on le faisait dans le judaïsme, les deux idées de piété et de pauvreté, comme d'autre part celles de richesse et de violence. De Wette dit : la première manifestation de l'idée fixe (ébionite) de Luc. Mais voir à XII, 32; XVI, 27 et XVIII, 18-30.

V. 20 et 21. « *Et lui, levant les yeux vers ses disciples, dit : Heureux, vous pauvres, parce que le royaume des cieux est à vous; 21 heureux, vous qui avez faim maintenant, parce que vous serez rassasiés; heureux, vous qui pleurez maintenant, parce que vous serez dans la joie.* » —

Les *disciples* sont les auditeurs permanents de Jésus parmi lesquels il vient d'assigner à ses apôtres une place distincte. Luc ne dit pas que Jésus leur parla *à eux* seuls. Il parla à tout le peuple, mais en les contemplant comme les représentants du nouvel ordre de choses dont il allait établir le principe. Dans Matthieu αὐτούς, v. 2 (il *les* enseigna), comprend *et le peuple et les disciples*, v. 1. — Ce commencement du sermon sur la montagne respire un sentiment de bonheur profond. Dans ces disciples qui l'entourent de plus près et dans cette multitude avide d'entendre la parole de Dieu, qui les environne en rangs serrés, Jésus contemple la première apparition du nouvel Israël, du vrai peuple du royaume. Il promène avec une joie intime ses regards sur cet auditoire que son Père a rassemblé pour lui, et commence à parler. Ce moment doit avoir eu quelque chose de particulièrement solennel ; comp. le tableau analogue Matth. V, 1. 2.

Cette assemblée était composée principalement de personnes appartenant aux classes pauvres et souffrantes. Jésus le savait ; il reconnaît en cela une volonté supérieure, et il rend hommage, dans les premiers mots, à cette dispensation divine. Πτωχός, que nous traduisons par *pauvre,* vient de πτώσσω, *se faire petit, se tapir*, et renferme la notion d'humiliation, plutôt que celle d'indigence (πένης). Πεινῶντες, *les affamés* (mot en rapport avec πένης), indique plutôt ceux que l'indigence condamne à une vie de labeur et de privations. Ce second terme fait la transition au troisième, *ceux qui pleurent,* parmi lesquels il faut ranger les personnes de toute classe qui sont sous le poids des épreuves de la vie. Tous ces êtres qui, dans le langage ordinaire, portent le nom de malheureux, Jésus les salue du titre de μακάριοι, *bienheureux*. Ce mot répond au אשרי, *felicitates,* de l'A. T. (Ps. I, 1 et ailleurs). L'idée est la même que

celle des nombreux passages où les pauvres et les méprisés sont présentés comme les préférés de Dieu, non que la pauvreté et la souffrance soient en elles-mêmes un titre à sa bénédiction ; mais elles disposent l'âme aux sentiments humbles et doux qui rendent aptes à la recevoir ; comme, d'autre part, la prospérité et la richesse disposent le cœur à des sentiments hautains et durs. Dans la composition même de cette assemblée qui l'entoure, Jésus voit la preuve de cette vérité d'expérience si souvent exprimée dans l'A. T. La joie qu'il éprouve à cette vue, vient des magnifiques promesses qu'il peut apporter à de tels auditeurs.

Le *royaume de Dieu* est l'état de choses dans lequel la volonté de Dieu règne souverainement. Cet état est avant tout dans le cœur des hommes, dans celui d'un seul peut-être, mais de là bientôt dans le cœur d'un grand nombre, et enfin, un jour, quand les éléments rebelles auront été vaincus ou retranchés, dans le cœur de tous. C'est donc un ordre de choses qui, d'intérieur et d'individuel, tend à devenir extérieur et social, jusqu'à ce qu'il ait complètement envahi le théâtre de la vie humaine et qu'il apparaisse comme époque distincte de l'histoire. Comme cet état glorieux n'existe encore d'une manière parfaite que dans une sphère supérieure, il se nomme aussi le royaume *des cieux* (le terme ordinaire chez Matthieu). — Luc dit : *est,* et non pas seulement : *sera* à vous ; ce qui désigne la possession partielle, dans le moment présent, et, de droit, la possession future parfaite. — Mais est-on membre de ce royaume par le seul fait que l'on est pauvre et souffrant? La solution de cette question résulte de ce qui précède et de passages tels qu'Es. LXVI, 2 : « A qui regarderai-je? dit l'Eternel. *A celui qui est pauvre* (עני) *et brisé de cœur, et qui tremble à ma parole.* » C'est aux cœurs que la souffrance a brisés, que Jésus apporte les biens du royaume. — Ces biens sont

avant tout spirituels; ce sont le pardon et la sainteté. Mais les bénédictions extérieures ne sauraient manquer de s'y rattacher; et cette notion est aussi renfermée dans celle de *royaume de Dieu;* car la gloire est le terme de la grâce reçue. La parole de Jésus renferme donc la succession de notions suivante : abaissement temporel, d'où humiliation et soupir vers Dieu; puis grâces spirituelles avec bénéditions extérieures comme couronnement. Le même enchaînement d'idées explique les béatitudes suivantes. V. 21ª : l'indigence temporelle (avoir faim) conduit l'âme au besoin de Dieu et de sa grâce (Ps. XLII, 1); puis de la satisfaction de cette faim et de cette soif spirituelles résulte la pleine satisfaction extérieure (être rassasié). V. 21ᵇ : aux larmes versées sur les malheurs temporels se rattache aisément le deuil de l'âme sur ses péchés; celui-ci attire les consolations ineffables de l'amour divin, lesquelles élèvent finalement le cœur jusqu'au triomphe de la joie parfaite. Les termes κλαίειν, *sanglotter,* γελᾶν, *rire,* ne peuvent être reproduits ici littéralement dans notre langue. Ils désignent une douleur et une joie qui éclatent même au dehors; comp. Ps. CXXVI, 2 : « Notre bouche fut *remplie de rire,* » et le καυχᾶσθαι ἐν θεῷ, *triompher en Dieu,* de saint Paul (Rom. V, 11). Le texte de Matthieu présente ici deux différences importantes : 1° Il emploie la troisième personne au lieu de la seconde : « Heureux *les* pauvres. . . ; le royaume des cieux est *à eux; ceux qui pleurent; ils seront consolés,* etc. » Les béatitudes, qui, chez Luc, s'adressent directement aux auditeurs, se présentent ici sous la forme de maximes générales, de sentences morales. 2° Dans Matthieu, ces maximes ont un sens exclusivement spirituel : « les pauvres *en esprit,* ceux qui ont faim *de la justice.* » Ici les interprètes se partagent, les uns soutenant que c'est Matthieu qui a spiritualisé les paroles de Jésus; les autres, comme Keim,

que c'est Luc qui, sous l'empire de son préjugé contre la richesse, a prêté à ces bénédictions un sens grossièrement temporel. Deux choses nous paraissent évidentes: 1. que la forme de l'allocution directe chez Luc: « *Vous,* » peut seule être *historiquement* exacte; Jésus parlait *à* ses auditeurs; il ne discourait pas *devant* eux; 2. que cette première différence a entraîné la seconde; ayant adopté la troisième personne et donné aux béatitudes la forme de *Maschal,* de sentences générales, comme celles que nous trouvons si souvent dans les parties didactiques de l'A. T. (Psaumes, Proverbes), Matthieu était bien obligé de faire ressortir expressément dans la teneur du discours les déterminations morales qui se trouvaient inhérentes à la personne même des pauvres auxquels Jésus s'adressait directement dans Luc, et sans lesquelles ces paroles, sous cette forme abstraite, auraient eu quelque chose de trop absolu. Comment dire sans restriction : Heureux *les* pauvres, *les* affamés! Les souffrances temporelles ne peuvent être par elles-mêmes un gage de salut. La forme : Heureux *vous* pauvres, *vous* affamés, chez Luc, rendait au contraire toute explication semblable superflue. Car Jésus, en parlant ainsi, s'adressait à des pauvres et à des affligés déterminés, concrets, dans lesquels il reconnaissait déjà des disciples, des croyants, et qu'il contemplait comme les représentants de ce peuple nouveau qu'il venait installer sur la terre. Leur qualité d'auditeurs empressés prouvait assez qu'ils étaient au nombre de ceux chez qui les souffrances temporelles avaient réveillé le besoin des consolations divines, de ces cœurs *travaillés et chargés* que Jésus avait mission de *soulager* (Matth. XI, 29); qu'ils avaient faim, non du pain du corps seulement, mais du pain de vie, de la Parole de Dieu, de Dieu même. La détermination que Matthieu devait nécessairement ajouter, pour limiter l'application des béati-

tudes, sous la forme générale où il les rendait, se trouvait donc implicitement renfermée, chez Luc, dans ce *vous*, qui ne s'adressait qu'à des pauvres *croyants*. Ces deux différences entre Matthieu et Luc sont très-significatives. Elles me semblent prouver: 1. que la teneur de Luc est une reproduction plus exacte du discours que celle de Matthieu; 2. que la rédaction de Matthieu a été faite primitivement à un point de vue *didactique*, plutôt qu'*historique*, et qu'elle faisait par conséquent partie d'un recueil dans lequel étaient exposés les enseignements de Jésus sans égard aux situations particulières dans lesquelles il les avait prononcés, avant de figurer dans le cadre historique où nous la trouvons aujourd'hui renfermée.

V. 22 et 23[1]. « *Vous serez bienheureux quand les hommes vous haïront, quand ils vous banniront et vous injurieront, et qu'ils rejetteront votre nom comme infâme à cause du Fils de l'homme.* 23 *Réjouissez-vous en ce jour-là, et tressaillez de joie; car voici, votre récompense sera grande dans le ciel; car c'est de la même manière que leurs pères traitaient les prophètes.* » — Cette quatrième béatitude est parfaitement motivée, chez Luc, par les scènes d'hostilité violente qui avaient précédé. Elle l'est moins bien chez Matthieu, qui place le sermon sur la montagne à l'ouverture du ministère de Jésus. — Chez Matthieu, cette parole a, comme les précédentes, la forme abstraite d'une sentence : « Bienheureux *les persécutés* pour la justice; car le royaume des cieux est *à eux*. » Mais Jésus n'a certainement pas formulé ici des principes abstraits de morale chrétienne. Il a parlé en homme vivant à des hommes vivants. D'ailleurs Matthieu passe lui-même, dans le verset suivant,

V. 23. Tous les Mjj.: χαρητε au lieu de χαιρετε, que lit T. R. avec quelques Mnn. — BDQXZ Syr^{sch} It$^{aliq.}$: κατα τα αυτα au lieu de κατα ταυτα.

à la forme d'allocution employée dès le commencement par Luc. — L'adjonction explicative : *pour la justice,* dans Matthieu, est due à la même cause que les déterminations semblables dans les béatitudes précédentes. — Par le prés. ἔστε, « *vous êtes* bienheureux, » Jésus transporte directement ses auditeurs dans cet avenir imminent. — Le terme ἀφορίζειν, *séparer*, se rapporte à l'exclusion de la synagogue (Jean IX, 22). — L'expression étrange *rejeter le nom* est expliquée dans un sens trop faible, soit par Bleek : prononcer le nom *avec dégoût;* soit par de Wette, Meyer : *refuser* tout à fait de le prononcer. Elle se rapporte plutôt à la radiation de ce nom du rôle des membres de la synagogue. Il n'y a pas, pour cela, tautologie avec l'idée précédente. *Séparer, outrager,* indiquaient des actes de violence momentanée; *rayer le nom* est une mesure permanente, prise après coup et de sang-froid. — Πονηρόν, *mauvais :* comme un résumé de toute espèce de méchancetés. Il n'est resté de commun, dans la teneur de cette parole, chez Luc et Matthieu, que ce mot πονηρόν. — Au lieu de : *pour le Fils de l'homme,* Matthieu dit : *pour moi.* La seconde expression fait ressortir l'attachement à la personne de Jésus; la première, la foi à sa qualité de Messie, de représentant parfait de l'humanité. Luc me paraît sur ce point aussi avoir conservé la vraie teneur de cette parole; c'est avec sa charge que Jésus veut ici mettre en relation l'idée de persécution. Cette pensée de la persécution à subir avec et pour *le Messie* était si étrange, au point de vue juif, que Jésus sent le besoin de la justifier. Les souffrances des adhérents de Jésus ne seront que la continuation de celles des prophètes de Jéhovah. Voilà le grand sujet de consolation qu'il leur propose. Ils seront, par leurs souffrances mêmes, élevés au rang des anciens prophètes; la récompense des Elie et des Esaïe deviendra la leur. — La leçon κατὰ τὰ αὐτά, *de la*

même manière, paraît préférable à la leçon reçue κατὰ ταῦτα, *de cette manière*. On a probablement réuni en un seul mot τά et αὐτά. L'imparf. ἐποίουν *(traitaient)* indique l'habitude. — Le pron. αὐτῶν, *leurs* pères, part de l'idée que les disciples appartiennent déjà à un nouvel ordre de choses. Ce mot *leurs* fait la transition aux malédictions suivantes, adressées aux chefs de l'ordre de choses actuel.

V. 24-26[1]. « *Mais malheur à vous, les riches, parce que vous avez reçu votre consolation!* 25 *Malheur à vous, qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim! Malheur à vous, qui riez maintenant, parce que vous mènerez deuil et pleurerez!* 26 *Malheur, quand tous les hommes parleront bien de vous, car c'est de la même manière que leurs pères traitaient les faux prophètes!* » — Ces adversaires qui aiguisaient contre lui, il n'y a qu'un instant (v. 11), le glaive de la persécution, Jésus les contemple ici en esprit : ce sont les classes riches et puissantes de Jérusalem, dont les émissaires l'entourent en Galilée. Peut-être aperçoit-il en ce moment même quelques-uns de leurs espions dans les rangs les plus reculés de l'assemblée. Ce ne sont pas assurément les riches comme tels qu'il maudit, pas plus qu'il n'a béatifié les pauvres comme tels. Un Nicodème, un Joseph d'Arimathée, trouveront ses bras ouverts, aussi bien que le dernier des Israélites. Jésus fait ici de l'histoire, non de la philosophie morale. Il prend le fait tel qu'il se présente à lui dans le moment présent. La classe des riches et des puissants n'est-elle pas celle qui déjà s'oppose ouvertement à sa mission? Elle s'exclut ainsi elle-même du règne

[1] V. 25. 9 Mjj. quelques Mnn. lisent νυν après εμπεπλησμενοι. — ℵBKLSXZ quelques Mnn. omettent le second υμιν. — V. 26. 20 Mjj. omettent υμιν, que T. R. lit avec BΔ seulement. — 8 Mjj. 100 Mnn. omettent παντες. — Les Mss. se partagent entre κατα ταυτα (T. R.) et κατα τα αυτα.

de Dieu. La ruine de Jérusalem n'a que trop littéralement réalisé ces malédictions sorties de la bouche de Jésus en ce jour solennel. — Le πλήν, *excepté, seulement,* que nous ne pouvons rendre que par *mais* (v. 24), fait des personnages ici désignés une exception relativement aux béatitudes précédentes. — Le terme de *riches* se rapporte à la position sociale; celui de *rassasiés* au genre de vie; l'expression : *ceux qui rient,* caractérise une disposition personnelle. Toutes ces situations extérieures sont censées accompagnées de l'esprit d'avarice, de propre justice, de satisfaction orgueilleuse de soi-même et de légèreté profane qui s'y rattachait de fait en ce moment-là. C'était aux pharisiens et aux sadducéens que s'adressaient particulièrement ces menaces. — Le mot νῦν, *maintenant,* que plusieurs Mss. lisent dans la première proposition, est une imitation fautive de la seconde, où il se trouve dans tous les documents. Il est bien placé dans celle-ci; car la notion de *rire* renferme quelque chose de plus passager que celle d'*être rassasié.* — L'expression ἀπέχετε, que nous avons rendue par : *vous avez reçu*, signifie : vous avez pris à vous et emporté tout entière; tout est donc épuisé. Comp. XVI, 25. — Les termes : *la faim, les pleurs,* se sont littéralement réalisés dans la grande catastrophe nationale qui a suivi de près cette malédiction. Mais ils renferment aussi une allusion aux privations et aux souffrances qui attendent après la mort ces heureux du siècle. — Dans le v. 26, ce sont particulièrement les pharisiens et les scribes, si généralement honorés en Israël, que Jésus signale comme les continuateurs de l'œuvre des faux prophètes. Ces quatre malédictions seraient incompatibles avec le sens *spirituel* des termes *pauvres, affamés,* etc., dans les béatitudes.

Seconde partie du discours : v. 27-45. *La nouvelle loi.*

C'est ici le corps du discours. Jésus proclame la loi su-

prême de la société nouvelle. La différence avec Matthieu ressort d'une manière plus frappante encore dans cette partie que dans la précédente. Dans le premier évangile, l'idée principale est l'antithèse entre la justice légale et la justice nouvelle que Jésus vient faire régner. Il formule lui-même le thème du discours dans cette parole (V, 20) : « *Si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux.* » La loi, dans la plupart de ses statuts, semblait au premier coup d'œil n'exiger que l'observance extérieure. Mais il était évident pour tout cœur sincère que par ces commandements le Dieu de sainteté voulait conduire ses adorateurs, non à un formalisme hypocrite, mais à une obéissance spirituelle. Le dixième commandement le disait assez clairement, quant au décalogue. L'enseignement israélite aurait eu pour tâche d'expliquer la loi dans ce sens vraiment moral, et de faire remonter le peuple de la lettre à l'esprit, comme avaient cherché à le faire les prophètes. Au lieu de cela, le pharisaïsme s'était plu à amplifier à l'infini l'observance légale, à la déterminer avec l'exactitude la plus minutieuse, et à renchérir sur la lettre, jusqu'à la mettre même parfois en contradiction avec l'esprit. Il avait ainsi étouffé la moralité sous la légalité. Comp. Matth. XV, 1-20 et XXIII. En face de cet abus criant, Jésus, d'un coup de main hardi, creuse jusqu'au fond de la lettre, en dégage l'esprit, et, le déployant dans toute sa beauté, fait tomber à la fois et la lettre qui n'en était que l'imparfaite enveloppe, et la justice pharisaïque, qui ne reposait que sur l'amplification indéfinie de la lettre. Jésus trouve ainsi le secret de l'abolition de la loi dans son accomplissement même. C'est ce que saint Paul a compris et développé mieux que personne. Que voulait, en effet, le législateur, en imposant la lettre? Non la lettre, mais l'esprit. La lettre, semblable au calice

grossier sous la protection duquel se forme la fleur avec ses organes délicats, n'était qu'un moyen de conserver et de développer le sens intérieur du bien jusqu'au moment où il pourrait s'épanouir librement. Ce moment était venu. Jésus, sur la montagne, en donne le signal. Et voilà pourquoi cette journée est le pendant de celle du Sinaï. Il oppose la lettre du commandement divin, comprise *comme lettre,* à l'esprit qui y est renfermé, et développe ce contraste, Matth. V, dans une série d'antithèses tellement frappantes, qu'il n'est pas possible de douter non seulement que tout ce développement soit authentique, mais encore qu'il ait formé le vrai fond, le centre du sermon sur la montagne. Jamais Holtzmann ne réussira à persuader le contraire ; toute son hypothèse critique sur le rapport des syn. croulera plutôt que cette conviction. Voici l'enchaînement du discours dans Matthieu : 1. Jésus dévoile ce qui manque à la justice pharisaïque, la vérité intérieure (V, 13-48). 2. Il juge, d'après cette norme, les trois manifestations positives de cette justice si vantée : l'aumône, la prière et le jeûne (VI, 1-18). 3. Il attaque deux des péchés les plus caractéristiques du pharisaïsme : la cupidité et l'esprit de jugement (VI, 19-34; VII, 1-5). 4. Enfin suivent divers préceptes particuliers sur la prière, la conversion, le faux enseignement religieux, etc. (VII, 6-20). Mais entre ces préceptes, il n'est plus possible d'établir une liaison parfaitement naturelle. Tel est le corps du discours dans Matthieu : dans le commencement, un enchaînement serré ; puis une liaison qui devient de plus en plus lâche, jusqu'au moment où elle cesse tout à fait, et où le discours se transforme en un pur recueil de sentences détachées. Mais l'idée fondamentale est et reste l'opposition entre le formalisme de l'ancienne justice et la spiritualité de la nouvelle.

Dans Luc, le sujet du discours est aussi la loi parfaite

de l'ordre nouveau ; mais cette loi est présentée, non sous le rapport abstrait et polémique de la *spiritualité,* comme dans Matthieu où Jésus a tout du long en vue le pharisaïsme, mais sous la forme concrète et positive de la *charité.* Voici la marche de cette partie du discours dans Luc : 1° Jésus décrit les *manifestations* pratiques du principe nouveau (v. 27-30) ; puis 2° il le *formule* sommairement (v. 31) ; 3° il indique le *caractère* distinctif de la charité, en opposant cette vertu aux sentiments naturels analogues (v. 32-35ª) ; 4° il en propose le *modèle* et la *source* (v. 35ᵇ et 36) ; 5° enfin, il montre dans cet amour gratuit, désintéressé, le principe de tout jugement et de tout enseignement religieux salutaire, opposant par là le nouveau ministère qu'il installe sur la terre en la personne de ses disciples, à l'ancien qui disparaît en la personne des pharisiens (v. 37-45).

Au premier coup d'œil, rien de commun, ou à peu près, entre ce corps de discours et celui que nous venons de constater chez Matthieu. Aussi comprend-on, jusqu'à un certain point, l'opinion bizarre de Schleiermacher, qui conjecturait que ces deux rédactions émanaient de deux auditeurs, dont l'un avait été placé plus favorablement que l'autre ! On se rendra compte de la différence de ces deux thèmes, en rapprochant le sujet développé chez Luc de celui que Jésus traite dans les deux dernières des six antithèses par lesquelles il caractérise, Matth. V, le contraste entre la justice légale et la justice réelle. Jésus attaque, v. 38-48, le commentaire pharisaïque de ces deux préceptes de la loi : *œil pour œil. . .*, et : *tu aimeras ton prochain comme toi-même.* Ce commentaire, en appliquant à la vie privée la loi du talion, qui n'avait été donnée comme règle que pour les juges en Israël, et en déduisant du mot de *prochain* cette conséquence : donc, tu pourras haïr celui qui n'est

pas ton prochain, c'est-à-dire l'étranger ou ton ennemi, avait entièrement faussé sur ces deux points le sens de la loi. A ces travestissements Jésus oppose, dans Matthieu, l'immensité et la gratuité parfaite de la charité, telle que l'homme peut la contempler dans le modèle de son céleste bienfaiteur; puis il identifie cette charité chez l'homme avec la perfection divine elle-même : « Soyez parfaits [par la charité], comme votre Père qui est dans les cieux est parfait. » Or, c'est précisément à ce moment-là que Luc commence à s'approprier la partie centrale du discours. Ces deux dernières antithèses qui aboutissent, chez Matthieu, à la pensée suprême (V, 48) : l'homme élevé par l'amour à la perfection de Dieu, fournissent à Luc l'idée dominante du discours, tel qu'il le reproduit, celle de la charité comme loi de la nouvelle vie. Le thème est par là modifié dans la forme, nullement changé dans le fond. Car si, comme le dit saint Paul, Rom. XIII, 10, « la *charité* est l'accomplissement de la *loi,* » si la spiritualité parfaite, la ressemblance consommée avec Dieu, c'est la charité, l'accord foncier entre les deux formes du sermon sur la montagne est évident. Seulement Luc a trouvé bon de faire abstraction de tout ce qui se rapportait spécialement à l'ancienne loi et aux commentaires pharisaïques, pour ne conserver que ce qui a une portée humaine, universelle, l'opposition entre la charité et l'égoïsme naturel du cœur humain.

De cette relation entre les deux comptes-rendus, il résulte que, quant à l'organisme primitif du discours, en tant que déterminé par l'opposition au pharisaïsme, Matthieu nous l'a conservé plus complètement que Luc. Mais cela n'empêche point que, dans le détail, le discours de Matthieu ne puisse renfermer beaucoup d'éléments étrangers à cet organisme général et auxquels Luc a de plein droit assigné une place toute différente dans d'autres parties de son ré-

cit. Nous retrouvons ici les deux écrivains tels que nous les connaissons : Matthieu, poursuivant originairement un but *didactique,* expose d'une manière générale l'enseignement de Jésus sur la *justice du royaume,* en faisant rentrer dans ce cadre bien des paroles prononcées en d'autres occasions, mais relatives au même sujet; Luc, écrivant en historien, se renferme plus strictement dans la teneur des paroles que Jésus a prononcées en ce moment. Chacun a ainsi sur l'autre son genre de supériorité.

1° Les *manifestations* de la charité : v. 27-30. — Décrire les manifestations de ce principe nouveau qui doit désormais dominer le monde, c'était la manière la plus efficace et la plus populaire de l'introduire dans la conscience des auditeurs. Jésus dépeint d'abord la charité sous sa forme active (v. 27 et 28), puis sous la forme passive du support (v. 29 et 30).

V. 27. 28[1]. « *Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez : Aimez vos ennemis; faites du bien à ceux qui vous haïssent.* 28 *Bénissez ceux qui vous maudissent; priez pour ceux qui vous maltraitent.* » — Il y a solution de continuité entre le v. 26 et le v. 27. De Wette et Meyer pensent que le lien se trouve dans cette pensée sous-entendue : « Malgré ces malédictions que je prononce sur les riches, vos persécuteurs, je vous commande non de les haïr, mais de les aimer. » Mais dans les versets suivants, ce ne sont point spécialement les riches qui sont représentés comme les ennemis que doivent aimer ses disciples. Le précepte de l'amour des ennemis est donné de la manière la plus générale. C'est bien plutôt la *loi nouvelle* que Jésus proclame ici, comme dans Matthieu. La liaison avec ce qui précède est

[1] V. 28. Les Mss. se partagent entre υμας et υμιν. — Tous les Mjj. omettent και devant προσευχεσθε, que lit T. R. avec quelques Mnn. seulement. — Les Mss. se partagent entre περι et υπερ.

celle-ci : Au milieu de cette haine dont vous serez les objets (v. 22), votre tâche sera de réaliser dans le monde la loi parfaite que je proclame aujourd'hui. Si Tholuck dans son *Explication du Sermon sur la montagne* (p. 498) reproche à Luc de donner ici à ces préceptes une place non motivée, c'est qu'il n'a point compris l'organisme de ce discours dans notre évangile, tel que nous l'avons exposé. Il y a dans cette forme : *Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez*, comme un écho des antithèses de Matthieu : « Vous avez entendu. . . , *mais moi je vous dis.* » Par cette expression : *vous qui m'écoutez*, Jésus oppose l'auditoire réel qui l'entoure à ces auditeurs fictifs auxquels s'adressaient les malédictions précédentes. — On doit se représenter les paroles v. 27 et 28 prononcées avec une sorte d'enthousiasme. C'est l'exubérance de l'amour qui éclate dans ces préceptes. A chaque manifestation de haine n'ayez à opposer qu'une nouvelle manifestation d'amour. Aimez ! Aimez ! Vous n'aimerez jamais trop ! Le terme d'*aimer* désigne le principe nouveau dans son essence. Suivent les manifestations, en actes d'abord *(faire du bien),* puis en paroles *(bénir) ;* enfin la manifestation suprême qui est à la fois acte et parole *(prier pour).* Ces manifestations de l'amour sont le pendant de celles de la haine qui les provoque : ἔχθρα, *haine,* le mouvement intérieur; μισεῖν, *avoir en horreur,* les actes; καταρᾶσθαι, *maudire,* les paroles. Ἐπηρεάζειν (probablement de ἐπί et αἴρεσθαι, *s'élever contre, contrecarrer*) est le pendant de l'intercession. Jésus demande donc ici plus que ce qui paraît à l'égoïsme naturel la vertu suprême : ne pas rendre mal pour mal. Il exige de ses disciples, selon l'expression de saint Paul (Rom. XII, 21), de *surmonter le mal par le bien ;* Jésus ne pouvait encore développer ici le principe où ses disciples puiseront ce mouvement d'âme tout nouveau, la charité divine déployant ses richesses de par-

don et de salut envers un monde rebelle et hostile à Dieu (Rom. V, 8-10). — Dans le parallèle de Matthieu, les deux propositions intermédiaires ont probablement été importées de Luc.

V. 29 et 30 [1]. La charité patiente. « *A celui qui te frappe sur la joue, présente aussi l'autre; et n'empêche pas celui qui te prend ton vêtement, de prendre aussi ta tunique.* 30 *A quiconque te demande, donne; et ne redemande pas à celui qui te prend ce qui est à toi.* » — Paul aussi fait marcher le μακροθυμεῖν, *patienter*, de pair avec le χρηστεύεσθαι, *faire du bien* (1 Cor. XIII, 4). Le cœur naturel croit avoir fait beaucoup, en respectant le droit du prochain; il ne s'élève point jusqu'à l'idée de sacrifier son droit propre. Jésus trace ici le tableau d'une charité qui semble ignorer son droit, et ne voit aucune limite au don d'elle-même. Il déploie cet idéal sublime dans les traits les plus concrets et sous les formes les plus paradoxales. Pour expliquer ces paroles difficiles, Olshausen a prétendu qu'elles ne s'appliquaient qu'aux relations des membres du royaume de Dieu entre eux, et non à celles des chrétiens avec le monde. Mais Jésus supposerait-il parmi les siens des batteurs et des voleurs? Ou bien l'on a dit que ces préceptes n'exprimaient qu'une condamnation énergique de la vengeance (Calvin), que c'étaient des hyperboles (Zwingle), une peinture de la disposition générale que le chrétien doit réaliser dans chaque cas particulier, selon ce que permet l'intérêt de la gloire de Dieu et du salut du prochain (Tholuck); ce qui revient à l'idée de saint Augustin, que ces préceptes concernent la *præparatio cordis*, plutôt que l'*opus quod in aperto fit*. Sans nier ce qu'il y a de vrai dans toutes ces explications, nous croyons qu'elles n'atteignent pas entière-

[1] V. 29. ℵ* D : εις την pour επι την. — V. 30. ℵ B omettent τω après παντι.

ment l'idée. Jésus veut dire que, *quant à elle-même*, la charité ne connaît pas de limites à son abnégation. Si donc elle met jamais un terme à ses concessions, ce n'est nullement parce qu'elle se sent *poussée à bout;* la vraie charité est infinie, comme Dieu même, dont elle constitue l'essence. Sa limite, si elle en a une, n'est pas celle que son droit lui trace du dehors; c'est une limite semblable à celle que le beau se trace à lui-même, provenant du dedans. C'est par charité que le disciple de Jésus cède, quand il cède; c'est aussi par charité qu'il résiste, quand il résiste. LA CHARITÉ N'A PAS D'AUTRE LIMITE QUE LA CHARITÉ ELLE-MÊME, c'est-à-dire qu'elle est illimitée. — Σιαγών ne signifie pas proprement, comme on traduit d'ordinaire, *la joue* (παρειά), mais la *mâchoire;* dans ce sens, le coup donné n'est pas un soufflet, mais un coup de poing. Il s'agit par conséquent d'un acte de violence, plutôt que de mépris. — Au sacrifice complet de sa personne, le disciple ajoutera naturellement celui du vêtement. Comme ἱμάτιον désigne le vêtement de dessus et χιτῶν celui de dessous, la tunique, qui est immédiatement sur la peau, il paraît bien qu'il s'agit aussi ici d'un acte de violence, d'un vol opéré de vive force; le voleur arrache d'abord l'habit de dessus. Matthieu présente l'ordre inverse : « Celui qui veut t'ôter *la tunique,* abandonne-lui aussi *l'habit.* » C'est qu'il s'agit chez lui d'un procédé juridique *(si quelqu'un veut plaider avec toi).* Le créancier commence par s'emparer de la tunique, qui est moins précieuse; puis, s'il n'est pas suffisamment payé, il réclame l'habit de dessus. Cette forme juridique est en rapport, chez Matthieu, avec l'article du code mosaïque que Jésus vient de citer : *œil pour œil, dent pour dent.* C'est donc Matthieu qui paraît avoir conservé la teneur primitive de ce passage. Mais comment admettre que si Luc avait eu sous les yeux l'écrit de Matthieu ou le document dont s'est

servi l'auteur de cet évangile, il eût de son chef substitué une intuition toute différente à celle de son devancier?

V. 30. Autre forme de la même pensée. Le chrétien, quant à lui, ne refuserait ou ne réclamerait rien. Si donc il fait l'un ou l'autre, c'est encore et toujours par charité. Ce sentiment règle ses refus, comme ses dons, le maintien, comme le sacrifice de ses droits.

2° Après avoir décrit les applications du principe nouveau, Jésus en donne la *formule* v. 31 : « *Et comme vous voulez que les hommes vous fassent, vous aussi faites-leur pareillement.* » — Le cœur naturel dit bien, avec les rabbins : « Ce qui t'est désagréable, ne le fais pas au prochain. » Mais la charité dit, par la bouche de Jésus : « Tout ce que tu désires pour toi-même, fais-le au prochain. » Traite en tout ton prochain comme un second toi-même. Il est clair que Jésus ne veut parler que des désirs raisonnables et vraiment salutaires. Ses disciples sont censés n'en pouvoir former d'autres pour eux-mêmes. Καί, *et*, peut se rendre ici par : *en un mot*. Dans Matthieu, ce précepte se trouve au ch. VII, vers la fin du discours, entre une exhortation à la prière et un appel à la conversion, par conséquent sans liaison naturelle avec ce qui suit et précède. Tholuck préfère, malgré cela, la place qu'il occupe dans Matthieu. Il envisage cette parole comme un résumé de tout le discours (p. 498). Mais n'est-il pas manifeste qu'elle se rattache plus naturellement à une série de préceptes sur la charité qu'à une exhortation à la prière?

3° *Le caractère propre* de la charité, le désintéressement : v. 32-35[a] [1]. « *Et si vous aimez ceux qui vous aiment, quel*

[1] V. 33. ℵ* B ajoutent γαρ entre και et εαν. — ℵ B Λ omettent γαρ après και. — V. 34. Au lieu d'απολαβειν que lit T. R. avec 14 Mjj., ℵ B L Z lisent λαβειν. — ℵ B L Z omettent γαρ. — V. 35. ℵ Z Π Syr. : μηδενα au lieu de μηδεν.

gré vous en saura-t-on? Car les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment. 33 *Et si vous faites du bien à ceux qui vous font du bien, quel gré vous en saura-t-on? Car les pécheurs aussi en font autant.* 34 *Et si vous prêtez à ceux de qui vous espérez recevoir, quel gré vous en saura-t-on? Car les pécheurs aussi prêtent aux pécheurs, afin de recevoir le même service.* 35ª *Mais aimez vos ennemis, et faites-leur du bien, et prêtez sans rien espérer.* » — L'amour humain cherche un objet qui lui soit homogène et duquel il puisse au besoin obtenir un retour. Il a toujours quelque chose d'intéressé. L'amour nouveau que Jésus inaugure sera complètement gratuit, désintéressé. C'est pourquoi il pourra embrasser même l'objet le plus opposé à sa nature. Χάρις : la faveur que l'on s'attire de la part de Dieu; dans Matthieu : τίνα μισθόν, *quel sujet de récompense?* Ἀπολομβάνειν τά ἴσα peut signifier : *retirer le capital prêté,* ou bien aussi : *recevoir* un jour *le même service.* La prépos. ἀπό parlerait en faveur du premier sens. Mais la leçon alex. rend cette prépos. suspecte. L'égoïsme caché dans cette conduite ressort mieux dans le second sens : ne prêter qu'à ceux dont on espère qu'ils vous prêteront à leur tour. C'est un habile calcul; c'est l'égoïsme s'accordant instinctivement avec la loi du talion, l'utilitarisme se présentant pour recueillir les fruits de l'ordre moral. Quelle fine ironie dans ce tableau! Quelle critique de la bonté naturelle! Le principe nouveau d'une charité entièrement gratuite se détache avec éclat sur ce fond obscur de la bienfaisance ordinaire. Cette forme paradoxale que Jésus donne à ses préceptes, ne permettra jamais à une morale relâchée de tenter de les affaiblir. — Πλήν (v. 35) : « Ce faux amour écarté, il ne reste pour vous, mes disciples, que ceci. » — Ἀπελπίζειν signifie proprement : *désespérer.* Meyer prétend appliquer ici ce sens : « ne désespérant point de la rémunération divine

dans l'économie à venir. » Mais comment concilier avec ce sens l'objet μηδέν, *rien*, et l'antithèse du v. 34? Le sens que donne la traduction syriaque, lisant probablement avec quelques Mss. μηδένα, *personne* : « ne désespérant personne par un refus, » est grammaticalement inadmissible. Il ne reste qu'à donner au ἀπό de ἀπελπίζειν le sens qu'avait déjà cette préposition dans ἀπολαβεῖν : « *n'espérant rien en retour de la part de* celui qui vous demande. »

4° *Le modèle et la source* de la charité que Jésus vient de dépeindre : v. 35ᵇ et 36 [1]. « *Et votre récompense sera grande; et vous serez fils du Très-Haut, parce qu'il est bon envers les ingrats et les méchants.* 36 *Soyez donc miséricordieux, comme aussi votre Père est miséricordieux.* » — Après avoir rappelé l'amour que les siens doivent surpasser, celui de l'homme naturellement pécheur, Jésus leur montre quel est celui qu'ils doivent égaler, l'amour divin, source de tout amour gratuit et désintéressé. La promesse d'une récompense ne peut contredire le désintéressement parfait dont Jésus vient de faire le caractère essentiel de l'amour. Et en effet, la récompense n'est point un salaire étranger au sentiment récompensé, le prix d'un mérite; c'est ce sentiment lui-même arrivé à sa perfection, la pleine participation à la vie et à la gloire du Dieu qui est amour! — Καί : *et en effet*. Cet amour désintéressé, par lequel nous devenons semblables à Dieu, nous élève au glorieux état de ses fils et de ses héritiers, semblables à Jésus lui-même. La septième béatitude dans Matthieu : « *Heureux ceux qui procurent la paix, car ils seront appelés enfants de Dieu,* » est probablement une sentence générale tirée de cette parole. — Si les ingrats et les méchants sont l'objet de l'amour divin, c'est que cet amour est compatissant (οἰκτίρμων,

[1] V. 36. ℵBDLZ Itᵖˡᵉʳⁱᵍᵘᵉ omettent ουν. — ℵBLZ omettent και.

v. 36). Dieu voit dans le méchant le malheureux. Matth. V, 45 rend cette même idée sous une forme entièrement différente : « *Parce qu'il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et pleuvoir sur les justes et sur les injustes.* » Comment ces deux formes proviendraient-elles du même document? Si Luc eût connu cette parole admirable de Matthieu, l'eût-il supprimée! Matthieu termine ce développement par une sentence générale analogue à celle du v. 36 de Luc : « *Soyez donc parfaits, comme votre Père dans les cieux est parfait.* » Ces deux formes différentes correspondent exactement à la différence du corps du discours chez les deux évangélistes. Matthieu parle de la justice intérieure, de la perfection (à laquelle on parvient par la charité); Luc, de la charité (l'élément essentiel de la perfection; comp. Col. III, 14).

5° *L'amour, principe de toute action morale bienfaisante sur le monde:* v. 37-45. — Les disciples de Jésus ne sont pas seulement appelés à pratiquer eux-mêmes le bien; ils ont mission de le faire triompher sur la terre. Ils sont, comme le dit Jésus dans Matthieu immédiatement après les béatitudes, *la lumière du monde, le sel de la terre.* Or, cette action salutaire, ils ne peuvent l'exercer que par l'amour, qui se manifeste, dans ce domaine aussi (comp. v. 27), soit par l'abstention (v. 37-42), soit par l'action (v. 43-45). Avant tout l'amour s'abstient *de juger.*

V. 37 et 38[1]. « *Et ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés; ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés; renvoyez absous, et vous serez renvoyés absous.* 38 *Donnez, et il vous sera donné; on vous donnera dans votre sein une mesure bonne, pressée et remuée et débordante; car de la*

[1] V. 37. A C Λ It$^{aliq.}$: ινα μη, au lieu de και ου μη. — V. 38. ℵ B D L Z : ω γαρ μετρω, au lieu de τω γαρ αυτω μετρω ω, que lit T. R. avec tous les autres Mss.

mesure dont vous mesurez, vous serez mesurés à votre tour.» — Il ne s'agit pas ici du pardon des *offenses* personnelles, mais de la charité qui, d'une manière générale, renonce à juger. Jésus a évidemment en vue dans ce passage le jugement que les scribes et les pharisiens s'attribuaient le droit d'exercer en Israël, et que leur dureté et leur arrogance rendaient plus nuisible qu'utile, comme on pouvait le constater par l'effet produit sur les péagers et autres personnes de ce genre (V, 30; XV, 28-30). — Καί indique la transition à un nouveau sujet analogue : *Et aussi.* Κρίνειν, *juger,* n'est point l'équivalent de *condamner;* c'est, en général, se poser en appréciateur de la valeur morale d'autrui. Mais, comme là où règne cette disposition, le jugement s'exerce ordinairement dans un esprit peu bienveillant, ce mot est certainement employé ici dans un sens défavorable. Il est renforcé par le terme suivant : *condamner,* condamner impitoyablement et sans tenir compte des motifs d'indulgence. Ἀπολύειν, *absoudre,* ne se rapporte donc point au pardon d'une offense personnelle; c'est l'empressement de l'amour à trouver le prochain innocent plutôt que coupable, à l'excuser plutôt qu'à le condamner. Le Seigneur n'interdit point toute appréciation morale de la conduite du prochain, ce qui contredirait beaucoup d'autres paroles, par ex. 1 Cor. V, 12 : « *N'est-ce pas à vous de juger ceux du dedans?* » Le vrai jugement inspiré par l'amour est supposé, v. 42. Ce que Jésus veut bannir de la société de ses disciples, c'est l'*esprit* de jugement, la tendance à mettre notre faculté d'appréciation morale au service de la malignité naturelle, ou plus simplement encore : le jugement pour le plaisir de juger. La récompense promise : *n'être pas jugé, condamné, être renvoyé absous,* peut se rapporter à ce monde ou à l'autre, à la conduite des hommes ou à celle de Dieu. Le second sens est plus naturel, il s'impose

de lui-même dans le précepte suivant. — C'est probablement d'ici qu'a été tirée la cinquième béatitude de Matthieu : « *Heureux les miséricordieux; car ils obtiendront miséricorde.* »

A la disposition d'absoudre les accusés, se rattache naturellement celle de *donner,* c'est-à-dire de rendre service à tous, même aux plus grands pécheurs. Cette idée n'est introduite ici qu'accessoirement. Il y a de l'émotion dans ces impératifs qui se succèdent, et une remarquable surabondance d'expression dans la promesse. Quelqu'un a dit : « Donnez à Dieu plein votre main, et il vous donnera plein la sienne. » Le sentiment de cette libéralité infinie de Dieu s'exprime avec force dans l'accumulation des épithètes. La *mesure,* à laquelle Jésus fait allusion, est celle des objets solides *(pressée, secouée);* l'épithète : *débordante,* n'a rien de contraire à cette image. — L'expression : *dans votre sein,* se rapporte à la forme du vêtement oriental, qui permet de serrer les objets dans le large pli formé en guise de poche, au-dessus de la ceinture (Ruth III, 15). — Le plur. δώσουσιν, *ils donneront,* correspond à notre pronom indéfini *on;* il désigne les instruments de la munificence divine, quels qu'ils soient (XII, 20. 48). — Ce précepte se retrouve, à peu près dans les mêmes termes, Matth. VII, 1 et suiv., immédiatement après une exhortation à la confiance en la Providence, et avant une invitation à la prière, ainsi dans un contexte complètement brisé. Tout se lie au contraire parfaitement chez Luc.

V. 39 et 40 [1]. « *Or il leur dit une parabole : Un aveugle peut-il conduire un aveugle? Ne tomberont-ils pas tous deux dans le puits?* 40 *Le disciple n'est pas au-dessus de son*

[1] V. 39. 9 Mjj. ajoutent και après δε. — V. 40. ℵBDLXZ plusieurs Mnn. It omettent αυτου.

maître; mais tout disciple accompli sera comme son maître. » — Meyer, Bleek, Holtzmann, ne voient aucune liaison naturelle entre cette petite parabole et le précepte précédent. La forme : *il leur dit aussi*, semble elle-même indiquer une interruption et trahir l'intercalation d'une parole étrangère au contexte primitif. Cependant l'image d'un *aveugle* conduisant un *autre aveugle* (v. 39), n'est-elle pas en rapport évident avec celle d'un homme qui, ayant une *poutre* dans l'œil, veut enlever une paille de l'œil de son frère (v. 41)? Et qui pourrait méconnaître la liaison entre l'idée renfermée dans cette dernière image et le précepte qui précède (v. 37. 38), sur les jugements? La prétention de corriger le prochain, sans se corriger soi-même, ne rentre-t-elle pas précisément dans cette manie de juger que Jésus vient de proscrire? Tout le morceau v. 37-42 ne forme donc qu'un enseignement suivi sur les jugements. Jésus continue à opposer le jugement normal et salutaire qu'il attend de ses disciples à l'égard du monde, et qui repose, d'un côté, sur l'amour pour le prochain, et, de l'autre, sur le jugement sévère de soi-même, au jugement malfaisant qu'exerçaient, au milieu de la société israélite, les pharisiens, sévères envers les autres et tout infatués d'eux-mêmes. Faire des disciples aptes à la même perdition dans laquelle ils se plongeaient, c'était là le résultat du ministère pharisaïque! Jésus prie ses disciples de ne pas renouveler de tels chefs-d'œuvre dans l'ordre de choses qu'il va fonder. Matth. XV, 14 et XXIII, 15. 16 présentent des paroles toutes semblables adressées aux pharisiens. Nous ne nous trompons donc pas dans l'application que nous faisons de cette image. — Sur la formule : *Et il leur dit aussi* (v. 39), comp. à VI, 5. Cette interruption dans le discours représente un moment de recueillement. Jésus cherche une image pour faire sentir à ses auditeurs les effets déplora-

bles du jugement moral quand il est exercé à la manière des pharisiens. — Ὁδηγεῖν, *montrer le chemin*, réunit les deux notions de corriger et d'instruire. Le disciple, en tant que disciple, ne pouvant surpasser son maître (v. 40), il en résulte que l'élève d'un maître pharisien ne pourra, dans le cas le plus favorable, que l'égaler, c'est-à-dire tomber avec lui dans la même fosse. — Le v. 40 justifie cette idée. Voilà ce qui arrivera au peuple tout entier, s'il demeure sous la direction pharisaïque. Plus il se perfectionnera à l'école de pareils maîtres, plus il se rapprochera. . . de la perdition. La sentence proverbiale v. 40ª est employée Matth. X, 24. 25 et Jean XV, 20, dans ce sens : Les serviteurs de Jésus ne doivent pas s'attendre à être *traités mieux* que leur maître. Luc XXII, 27 et Jean XIII, 16, elle est appliquée à l'*humilité* qui sied au serviteur d'un pareil maître. On voit que Jésus faisait de ces maximes générales des applications diverses. — Quoi qu'en pense donc la critique moderne, le contexte de Luc est irréprochable. Comment Weizsäcker peut-il méconnaître cet enchaînement, au point de faire commencer avec le v. 39 un nouveau morceau, « la seconde section du discours » (p. 153)!

V. 41 et 42. « *Et pourquoi regardes-tu le fêtu qui est dans l'œil de ton frère? Et tu ne remarques pas la poutre qui est dans le tien! 42 Ou comment peux-tu dire à ton frère : Mon frère, permets que j'ôte le fêtu qui est dans ton œil, toi qui ne vois pas la poutre qui est dans ton œil? Hypocrite, ôte premièrement la poutre de ton œil, et tu verras alors, pour ôter le fêtu qui est dans l'œil de ton frère!* » — Pour corriger utilement autrui, il faut commencer par se corriger soi-même. L'amour, quand il est pur, n'agit jamais autrement. Hors de là, tout jugement est le fruit de la présomption et de l'aveuglement. Tel était le jugement des pharisiens. Le *fêtu*, brin de paille qui s'est glissé dans

l'œil, représente un défaut d'importance secondaire. Une *poutre* dans l'œil est une image absurde, dont le ridicule sert à peindre un procédé ridicule, celui d'un homme qui, saturé d'avarice, d'orgueil, de vices odieux, comme le pharisien, prétend faire l'éducation morale de son prochain moins vicieux que lui. On comprend cette apostrophe : *hypocrite!* Si c'était en effet la haine du mal qui animait ce juge-là, ne commencerait-il pas par manifester ce sentiment dans le jugement rigoureux de lui-même? — On entend ordinairement le διαβλέψεις dans ce sens : « Tu pourras *penser à, pourvoir à. . .* » Mais est-il possible, dans ce contexte, de faire abstraction du sens propre de βλέπειν, *voir?* Le rapport entre ἔκβαλλε, *ôte,* et διαβλέψεις, *tu verras,* suffirait pour prouver le contraire : « Ote la poutre qui t'ôte la vue, et alors tu verras assez pour. . . » Le verbe διαβλέπειν, *voir au travers*, voir distinctement, ne se trouve que dans ce passage, dans tout le N. T., si ce n'est dans le parallèle de Matthieu. On a voulu démontrer par là que les deux évangélistes employaient un même document grec. Mais des expressions caractéristiques, telles que celles-là, doivent sans doute leur origine à la première reproduction de la tradition orale en langue grecque; le précepte avait pris alors une forme fixe, dont certains traits sont demeurés dans l'évangélisation et ont passé de là dans nos syn.

Dans les v. 43-45, l'idée d'*enseignement*, qui apparaissait déjà au v. 40, se substitue tout à fait à celle de *jugement* avec laquelle elle est en rapport étroit.

V. 43-45[1]. « *Car un bon arbre ne produit pas de mauvais fruit; et un mauvais arbre ne produit pas non plus de bon fruit. 44 Car chaque arbre se reconnaît à son propre*

[1] V. 43. ℵ B L Z plusieurs Mnn. ajoutent παλιν après ουδε. — V. 45. ℵ B omettent αυτου après καρδιας. — ℵ B D L omettent ανθρωπος après πονηρος. — ℵ B D L Z omettent les mots θησαυρου της καρδιας αυτου.

fruit; on ne recueille pas sur des épines des figues, et sur des ronces on ne récolte pas du raisin. 45 *L'homme bon tire de bonnes choses du bon trésor de son cœur, et l'homme mauvais tire de mauvaises choses du mauvais trésor de son cœur; car de l'abondance du cœur la bouche parle.* » — Pour que notre parole ait sur le prochain une bonne influence, il faut que nous soyons bons nous-mêmes. Les *fruits* de l'arbre ne sont donc, dans ce passage, ni les œuvres morales de l'individu qui enseigne, ni ses doctrines. Ce sont les résultats de son travail chez les autres. Un homme orgueilleux aura beau prêcher l'humilité, un égoïste la charité; l'influence fâcheuse de l'exemple paralysera l'action de la parole. L'*arbre gâté* (σαπρόν) est celui qui a la maladie du chancre, et dont les sucs sont incapables de produire des fruits savoureux. — La liaison de v. 43 à 44ª est celle-ci : « *Ce principe est si vrai,* que chacun conclut, sans hésiter, des fruits d'un arbre à sa nature. » — On voit souvent en Palestine, derrière les haies d'*épines* et de *ronces,* des *figuiers* tout enguirlandés des jets grimpants des *ceps de vigne*[1]. — Le v. 45 formule le principe général sur lequel repose tout ce qui précède. La parole est la communication la plus immédiate de l'être. Un homme veut-il réformer les autres par sa parole, qu'il se réforme intérieurement lui-même; alors sa parole changera le monde. Jésus lui-même n'a déposé dans le monde par sa parole le germe de la bonté parfaite que parce qu'il a été l'homme parfaitement bon. A ses disciples de continuer son œuvre par cette méthode, contrepied de celle des pharisiens. — Un passage analogue se trouve dans Matthieu, à la fin du sermon sur la montagne (VII, 15-20). Là Jésus exhorte ses auditeurs à se garder des faux prophètes, qui

[1] Konrad Furrer, *die Bedeutung der biblischen Geographie für die bibl. Exegese*, p. 34.

se trahissent comme tels par leurs mauvais fruits. Ces faux prophètes peuvent bien être, dans ce précepte comme dans celui de Luc, les pharisiens (comp. notre v. 26). Mais leurs *fruits* sont certainement, chez Matthieu, leurs œuvres morales, leur orgueil, leur avarice, leur hypocrisie, et non les effets produits par leur ministère, comme dans Luc. En échange, nous trouvons dans Matth. XII, 33-35 un passage encore plus semblable au nôtre. Comme il se rattache à un avertissement contre le blasphème du Saint-Esprit, les *fruits* de l'arbre sont évidemment, comme dans Luc, les paroles elles-mêmes, en tant que bonnes ou mauvaises dans leur nature et dans leur action sur ceux qui les accueillent. Ne résulte-t-il pas de là que ce morceau est le vrai parallèle du nôtre, et que celui que Matthieu a introduit dans le sermon sur la montagne est une importation, provenant probablement de ce que la même image (celle des arbres et des fruits) était employée dans tous les deux? — Jésus s'est ainsi élevé par degrés des conditions de la vie chrétienne (béatitudes) à cette vie elle-même, d'abord à son principe, puis à son action sur le monde. De ses disciples renouvelés, il a fait les instruments du renouvellement de l'humanité. Il ne lui reste qu'à clore ce discours d'inauguration.

Troisième partie du discours: v. 46-49. *La sanction.*

C'est ici la conclusion, et pour ainsi dire, la péroraison du discours. Le Seigneur recommande aux siens, au nom de leur propre intérêt, la mise en pratique du nouveau principe de conduite qu'il vient de poser.

V. 46. « *Mais pourquoi m'appelez-vous : Seigneur, Seigneur! et ne faites-vous pas ce que je vous dis?* » — Cette parole prouve que Jésus était déjà reconnu par une partie considérable de cette foule comme Seigneur; mais que déjà alors il aurait voulu trouver chez plusieurs de ceux qui le saluaient de ce titre une fidélité plus scrupuleuse à la loi

de la charité. Cet avertissement se lie sans doute à ce qui précède, par cette idée : « N'allez pas vous rendre coupables, dans l'économie qui commence, de la même hypocrisie que les scribes et les pharisiens dans celle qui finit : ils rendent hommage à Jéhovah, et, en même temps, transgressent incessamment sa loi. N'en agissez pas ainsi avec ma parole. » La même idée se retrouve dans Matthieu, à l'endroit correspondant du sermon sur la montagne (VII, 21 et suiv.), mais sous la forme abstraite et sentencieuse que nous avons déjà observée dans les béatitudes : « *Tous ceux qui me disent :* Seigneur, Seigneur, etc. » — Dans ce passage de Matthieu, Jésus se donne expressément pour le Messie et le juge suprême. Le même sentiment s'exprime dans le : *Seigneur, Seigneur*, de Luc.

V. 47-49 [1]. « *Quiconque vient à moi et entend mes paroles et les pratique, je vous montrerai à qui il est semblable.* 48 *Il est semblable à un homme qui bâtit une maison, qui a creusé, et creusé profond, et qui a posé le fondement dans le rocher. Une trombe ayant éclaté, le torrent est venu heurter contre cette maison-là et n'a pu l'ébranler, parce qu'elle avait été bien bâtie.* 49 *Mais celui qui a entendu mes paroles et qui ne les a pas pratiquées, est semblable à un homme qui a bâti sa maison sur la terre, sans fondement. Le torrent a heurté contre cette maison, et aussitôt elle a croulé ; et la ruine de cette maison-là a été grande.* » — Les deux évangélistes se rencontrent dans cette comparaison finale. Il y a sur les terrains en pente qui entourent le lac de Génézareth des côteaux où une couche de terre (γῆ, Luc) ou de sable (ἄμμος, Matthieu) peu épaisse recouvre le rocher. L'homme prudent creuse à travers ce terrain meuble,

V. 48. ℵ B L Z : δια το καλως οικοδομησθαι αυτην, au lieu de τεθεμελιωτο γαρ επι την πετραν, que lit T. R. avec toutes les autres autorités. — V. 49. C quelques Mnn. : οικοδομουντι au lieu d'οικοδομησαντι.

et creuse même profond (ἔσκαψε καὶ ἐβάθυνε), jusqu'au roc, sur et dans lequel (ἐπί avec l'accusatif) il pose le fondement. L'homme imprudent cesse de creuser avant d'être arrivé au rocher. — Luc ne mentionne qu'une seule raison de destruction, la trombe (πλήμμυρα), qui éclate au sommet de la montagne et forme ces torrents qui entraînent la couche de terre et de sable et avec elle l'édifice non fondé sur le roc. Matthieu ajoute l'ouragan (ἄνεμοι), qui accompagne ordinairement ces grandes perturbations atmosphériques, et qui renverse par en-haut l'édifice que le torrent mine par dessous. Il y a des différences trop nombreuses, quoique pour la plupart insignifiantes, entre ces deux tableaux de Matthieu et de Luc, pour qu'ils puissent être empruntés au même document. — Bâtir sur la terre, c'est accueillir la volonté du Seigneur uniquement dans son intelligence, cette partie la plus superficielle et la plus impersonnelle de notre moi, tout en lui fermant sa conscience et en lui refusant l'acquiescement de la volonté, de l'élément vraiment personnel en nous. L'épreuve de notre édifice spirituel a lieu par la tentation, par la persécution, par le jugement enfin. Sa chute se consomme par l'infidélité, ici-bas, et par la condamnation, là-haut. — La leçon alex. : *parce qu'elle avait été bien bâtie* (v. 48), doit être préférée à celle du T. R. : *car elle était fondée dans le roc,* qui est tirée de Matthieu. — Une âme perdue, une seule, c'est une *grande ruine* aux yeux de Dieu. Voilà la solennelle pensée sous l'impression de laquelle Jésus laisse ses auditeurs en terminant ce discours. Chacun d'eux, à l'ouïe de cette dernière parole, croit entendre le fracas de l'édifice qui s'écroule et doit se dire : ce désastre, c'est le mien, si je suis hypocrite ou inconséquent.

Comme l'a bien vu Weizsäcker, le sermon sur la montagne est donc : l'*inauguration de la loi nouvelle.* La marche du discours d'a-

près les deux documents est celle-ci : Jésus s'adresse à ses auditeurs comme appartenant à la classe de gens qui, déjà d'après l'Ancien Testament, a le plus besoin des dédommagements célestes. Les traitant en disciples, soit qu'ils se fussent déjà attachés à lui comme tels, soit en leur qualité d'auditeurs volontaires, il fait de cet auditoire improvisé le représentant de l'ordre nouveau, et promulgue devant ce nouvel Israël le principe de la loi parfaite. Puis, substituant ses disciples aux docteurs de l'ancienne économie, il leur indique la condition à laquelle seule ils accompliront dans le monde l'œuvre glorieuse qu'il leur confie. Il les presse enfin, au nom de ce qu'ils ont de plus précieux, de remplir cette condition en mettant leur vie d'accord avec leur profession, afin que l'épreuve du jugement ne tourne pas à leur ruine. Que manque-t-il à l'unité et à la gradation de ce discours? Comment Weizsäcker peut-il dire que les préceptes dans Luc sont en grande partie juxtaposés, sans liaison, détachés de leur contexte naturel[1]? C'est bien plutôt chez Matthieu, comme du reste Weizsäcker le reconnaît aussi, que nous trouvons des éléments étrangers intercalés dans la contexture du discours: on les discerne sans peine; car ils en interrompent la suite, et l'association d'idées qui a occasionné l'intercalation est aisée à saisir. Ainsi : V, 23-26, la réconciliation (à l'occasion de la haine et du meurtre); V, 29. 30, un précepte qui se retrouve ailleurs dans Matthieu lui-même (XVIII, 8-9); V, 31 et 32 (passage qui se retrouve XIX, 3-9); VI, 7-15, l'oraison dominicale, interruption évidente dans la tractation des trois principales vertus pharisaïques (l'aumône, v. 2-4; la prière, v. 5. 6; le jeûne, v. 16-18); VI, 24 (sinon même 19)-34, morceau sur la providence (à l'occasion de l'avarice des pharisiens); VII, 6-11 et 13. 14, préceptes simplement juxtaposés; VII, 15-20, une parole à laquelle il faudrait substituer XII, 33-35; enfin VII, 22-23, où il est fait allusion à des faits qui dépassent l'horizon de ces premiers temps. Il est remarquable que ce sont précisément ces paroles, dont le contexte même de Matthieu démontre le caractère étranger, qui se retrouvent dispersées en différents endroits de l'évangile de Luc, où leur à-propos se constate facilement. Cette combinaison d'éléments hétérogènes en un seul et même tout ne pourrait être un motif de reproche pour l'auteur du 1er évangile que dans le cas où la rédaction du discours aurait dès l'abord été faite à un point de vue historique. Mais si

[1] *Untersuchungen*, p. 154.

nous admettons, comme nous y sommes autorisés par le témoignage de Papias, que ce discours appartenait primitivement à un recueil d'enseignements, composé dans un but didactique ou liturgique, et que l'auteur avait voulu donner un exposé plus ou moins complet de la nouvelle loi morale proclamée par Jésus, il n'y a plus rien que de naturel dans ce procédé d'agglomération. Ce qui est évident, c'est que l'auteur a trouvé par là le moyen de reproduire chez ses lecteurs, comme aucun autre évangéliste, l'impression saisissante qu'avait produite la parole de Jésus sur le cœur de ses auditeurs (Matth. VII, 28. 29). — La relation entre ces deux rédactions ne permet pas de les déduire d'une source commune, le Proto-Marc, comme le veulent Holtzmann et Weizsäcker. Et comment, d'ailleurs, se ferait-il, dans ce cas, que ce discours fût omis dans notre Marc canonique? L'espèce de *logophobie* qu'on lui attribue pour expliquer ce fait, est incompatible avec Marc IX, 39-51 et XIII.

Un parti religieux s'est emparé de ce discours pour en faire son drapeau. C'est, selon lui, le sommaire de l'enseignement de Jésus, qui n'aurait fait que *spiritualiser* la loi mosaïque. Mais comment concilier avec ce point de vue les passages où Jésus pose l'attachement *à sa personne* comme le centre de la nouvelle justice *(à cause de moi,* Matth. V, 11; *à cause du Fils de l'homme,* Luc VI, 22) et où il s'annonce comme le rétributeur final et suprême (Matth. VII, 21-23, comp. avec Luc VI, 46: *Seigneur, Seigneur !)*? Le vrai point de vue sur la portée religieuse de ce discours est celui que Gess formule en ces mots si soigneusement pesés : « Le sermon sur la montagne décrit cette piété sérieuse que l'on ne peut cultiver sans se sentir de plus en plus pressé du besoin d'une *rédemption* au moyen de laquelle sera enfin réalisée la justice réclamée par une semblable piété. » (p. 6.)

II. — *Le serviteur du centenier :* VII, 1-10.

Le plus bel exemple de foi que Jésus ait rencontré jusqu'à ce moment; et, chose étonnante, c'est un païen à qui il doit cette surprise! Jésus saisit à l'instant le sens profond de ce fait inattendu et l'indique avec ménagement au v. 9, tandis que Matthieu VIII, 11. 12 le fait ressortir avec moins de réserve. On attendrait plutôt l'inverse d'après les pré-

ventions dogmatiques que la critique impute à nos évangélistes. Elle est donc obligée de recourir à l'hypothèse d'interpolations postérieures.

Cette guérison se rattache, dans Matthieu comme dans Luc, au sermon sur la montagne. Cette ressemblance n'est nullement, comme plusieurs le pensent, la preuve d'une source écrite commune. Car 1. les deux morceaux sont séparés, dans Matthieu, par la guérison du lépreux, que Luc place à un tout autre moment; 2. les récits des deux évangélistes présentent des différences de détail très-considérables; enfin 3. rien n'empêche que dans l'évangélisation orale ne se fussent formés certains groupes de récits plus ou moins fixes qui ont passé tels quels dans nos narrations écrites. Quant à Marc, il omet ce miracle, omission difficile à expliquer, s'il copie Matthieu et Luc (Bleek), tout comme s'il puise avec eux dans le Marc primitif (Ewald et Holtzmann). Holtzmann (p. 78) pense, avec Ewald, que « s'il a retranché le sermon sur la montagne, il pouvait bien aussi retrancher le morceau qui suit et qui ouvre une nouvelle section. » Mais en d'autres occasions on affirme que Marc omet volontiers les discours pour faire place aux faits. Et n'est-ce pas d'un fait qu'il s'agit ici ? Bleek ne cherche pas même à expliquer cette omission.

V. 1-6[a] [1]. *Première députation.* — La leçon alex. ἐπειδή, *puisque assurément,* n'a aucun sens. — Il y a de la solennité dans ces expressions : ἐπλήρωσε, *eut accompli,* et εἰς τὰς ἀκοάς, *aux oreilles du peuple.* La proclamation qui vient d'avoir lieu est donnée comme quelque chose de complet. La circonstance que ce miracle avait eu lieu précisément au moment où Jésus rentrait à Capernaüm, après ce discours, était restée gravée dans la tradition et s'est conservée fidèlement dans nos deux récits évangéliques. — Le

[1] V. 1. ABCXΠ: επειδη, au lieu d'επει δε.

centurion (v. 2) était probablement un militaire romain au service d'Hérode ; il était prosélyte et avait même manifesté un zèle tout particulier pour sa nouvelle croyance (v. 5). — Au lieu de δοῦλος, *esclave*, Matthieu dit παῖς, mot qui peut signifier *fils* ou *serviteur*, et que Luc emploie dans ce second sens, au v. 7. Bleek, Holtzmann, préfèrent le sens de *fils* dans Matthieu, « parce que, autrement, il faudrait admettre que le centurion n'aurait eu qu'un esclave. » Comme si on ne pouvait pas dire : « Mon domestique est malade, » lors même qu'on en a plusieurs! Le sens de *serviteur* est plus probable, dans Matthieu, parce qu'il explique mieux le scrupule qu'éprouve le centurion à importuner le Seigneur. Si c'eût été son fils, il eût sans doute été plus hardi. — La maladie devait être, d'après les termes de Matthieu, v. 6, un rhumatisme aigu. En se portant sur certains organes, le cœur, par exemple, cette maladie peut devenir mortelle, quoi qu'en dise la critique. — Les mots : *qui lui était très-cher*, servent à expliquer une démarche aussi grave que celle de cette députation d'anciens. — Ceux-ci sont sans doute les chefs de la synagogue, qui avaient mission de maintenir l'ordre dans les assemblées. Ils pouvaient plus facilement exposer à Jésus les faits honorables qui parlaient en faveur du centurion, qu'il ne l'eût pu lui-même.

V. 6ᵇ-8[1]. *Seconde députation.* — Le centurion voit, de sa maison, Jésus approcher avec le cortége. La vénération que lui inspire ce personnage mystérieux, fait qu'il redoute même de le recevoir sous son toit ; il envoie alors la nouvelle députation. Strauss voit en cela une contradiction avec sa première démarche. Mais il n'y a là qu'un progrès dans le sentiment d'humilité et de foi qui lui avait dicté celle-ci.

[1] V. 6. BL : εκατονταρχης, au lieu d'εκατονταρχος. — ℵ*B omettent προς αυτον. — V. 7. BL : ιαθητω, au lieu de ιαθησεται.

Ἱκανός désigne ici la *dignité morale,* comme III, 16 et ailleurs. — Chez cet homme, la foi le dispute à l'humilité. L'expression εἰπὲ λόγῳ : dis *en parole,* oppose ce moyen à celui de la présence personnelle. — Dans le récit de Matthieu, toutes ces démarches sont réunies en un acte unique : l'arrivée du centenier lui-même mettant Jésus au fait de la maladie, puis opposant à l'offre de Jésus de se rendre chez lui la réponse que nous trouvons dans Luc v. 8. Bleek voit dans les détails de Luc une amplification du récit primitif; d'autres, dans le récit Matthieu, un abrégé de celui de Luc. Mais comment Luc eût-il ainsi brodé sur le canevas de Matthieu, ou celui-ci taillé dans le tableau de Luc? Nos évangélistes sont des hommes croyants et sérieux. La tradition n'avait conservé littéralement que la parole caractéristique du centenier (v. 8) et l'exclamation admirative du Seigneur (v. 9). Quant au cadre historique, la narration orale l'avait traité avec plus de liberté. C'est ce qui explique de la manière la plus naturelle la différence entre nos deux récits. — Quoiqu'il ne soit qu'un homme ordinaire (ἄνθρωπος), et un homme dans une position dépendante, le centurion a des subordonnés par lesquels il peut agir, sans se transporter à chaque fois sur les lieux. Jésus, bien plus rapproché que lui du sommet de la hiérarchie des êtres, et disposant des forces du monde invisible, ne déploierait-il pas, s'il le veut, un pouvoir analogue? On peut comparer ici la parole de Jésus sur les anges qui montent et descendent (Jean I, 52). — Comment expliquer une telle foi chez cet homme? Il faut tenir compte de ces mots du v. 3 : *ayant entendu parler de Jésus.* Le bruit des miracles de Jésus était parvenu jusqu'à lui. Il y avait surtout une guérison, que Jésus avait opérée à Capernaüm même et depuis Cana, et qui offrait une analogie remarquable avec celle que demandait le centurion : celle du fils de l'employé royal

(Jean IV). Peut-être la connaissance qu'il avait de ce miracle est-elle le moyen le plus naturel d'expliquer la foi dont témoigne le message qu'il adresse à Jésus par la bouche de ses amis. — L'expression : *une telle foi,* se rapporte à la demande, non de la guérison, mais de la guérison sans l'aide de la présence corporelle. C'était là comme un paroxysme de foi !

V. 9 et 10[1]. *La guérison.* — Les paroles sévères relatives aux Juifs, que Jésus ajoute, dans Matthieu, à la louange donnée à la foi du centurion, semblent prouver que Matthieu emploie une source différente de celle de Luc. Ces paroles se trouvent en effet, chez Luc, dans un tout autre contexte (XIII, 28), à un moment plus avancé, où elles ont certainement plus d'à-propos.

Plusieurs critiques anciens et modernes identifient cette guérison avec celle du fils de l'employé royal (Jean IV). Les différences sont pourtant considérables : là un militaire d'origine païenne, ici un employé civil d'origine juive; là Capernaüm, ici Cana; là un homme qui redoute par humilité de voir Jésus entrer chez lui, ici un homme qui vient le chercher de bien loin pour l'emmener dans sa maison ; enfin, et c'est à nos yeux la différence la plus décisive, là un païen donné en exemple à tout Israël; ici un Juif à l'occasion duquel Jésus jette un certain blâme sur tous ses compatriotes galiléens. En vérité, si ces deux récits se rapportaient au même fait, les détails des narrations évangéliques ne mériteraient plus la moindre créance. — D'après Keim, le fait miraculeux s'expliquerait, d'un côté, par la foi du centurion et du malade, qui renfermait déjà certaines forces de guérison, et de l'autre, par la vertu morale de la parole de Jésus, parole qui était un milieu entre un *vœu* et un *ordre,* et qui consomma le rétablissement. Mais ce mode d'action éthico-psychique n'exige-t-il pas la *présence* de celui qui guérit de la sorte? Or, cette présence est décidément exclue ici par la prière du centurion dans les deux récits et par ce mot de Jésus : *une si grande foi !* Et qu'est-ce que ce milieu entre un vœu et un ordre?

[1] V. 10. ℵ B L It^plerique omettent ασθενουντα devant δουλον.

III. — *Le fils de la veuve de Naïn :* VII, 11-17.

Le récit suivant est l'un de ceux où se révèle le mieux la tendresse de cœur du Seigneur et la puissance qu'exerçaient sur lui les douleurs humaines. On a objecté, contre la réalité de ce fait, la circonstance qu'il n'est rapporté que par Luc. La critique raisonne toujours comme si les évangélistes avaient les mêmes préoccupations historiques, dont elle est elle-même dominée. La vie de Jésus présentait une si grande richesse de faits miraculeux, que l'on n'a nullement songé à les rapporter d'une manière complète. Jésus fait allusion à des miracles accomplis à Chorazin, dont aucun n'est raconté dans nos évangiles. Nous ignorons également tous ceux qui ont été faits à Bethsaïda, à l'exception d'un seul. Il est très-remarquable que parmi tous ces miracles qui sont indiqués sommairement dans nos évangiles (IV, 23; 40. 41; VI, 18. 19, et parall.; VII, 21, etc.; Jean II, 23; IV, 45; VI, 1; XX, 30; XXI, 25), un ou deux seulement *de chaque catégorie* nous soient racontés en détail. Il semble que l'on ait choisi, de chaque classe, l'exemple le plus saillant, et qu'on ait renoncé dès l'abord à conserver le récit détaillé des autres. Pour l'édification, qui était le seul but de l'évangélisation populaire, cela suffisait. Dix guérisons de lépreux ne disent pas plus à la foi qu'une seule. Mais il pouvait arriver que quelques-uns des nombreux miracles laissés de côté dans la tradition parvinssent, par des renseignements privés, à la connaissance de l'un de nos évangélistes, et qu'il l'insérât dans son écrit. Ainsi, quant à la catégorie des résurrections, c'était celle de la fille de Jaïrus qui avait pris place au premier rang dans la tradition, — elle se trouve dans les trois syn. — tandis que d'autres faits de ce genre, tel que celui qui va suivre, avaient été laissés à l'arrière-plan, sans être niés pour cela.

V. 11 et 12[1]. *La rencontre.* — La leçon ἐν τῷ ἑξῆς (χρόνῳ), *dans le temps qui suivit,* rattache moins étroitement ce récit au précédent, que la leçon ἐν τῇ ἑξῆς (ἡμέρᾳ), *le jour suivant.* C'est ce qui peut faire préférer la première formule; on aura substitué la liaison plus précise à la moins serrée. Robinson a trouvé un hameau du nom de *Neïn,* au sud-ouest de Capernaüm, au pied nord du petit Hermon. C'est aussi dans cette localité qu'Eusèbe et Jérôme placent la ville de Naïn. Il ne fallait à Jésus qu'une journée de voyage pour y arriver depuis Capernaüm. Il est question, dans Josèphe (*Bell. jud.* IV, 9, 4), d'une ville de Naïn, située de l'autre côté du Jourdain, dans la partie méridionale de la Pérée, et Köstlin, s'appuyant sur les expressions du v. 17, a appliqué ce nom à cette ville très-rapprochée de la Judée, et pensé que le récit de Luc devait provenir d'une *source judéenne.* Mais nous verrons que le v. 17 peut s'expliquer sans recourir à cette supposition peu naturelle. — Le καὶ ἰδού, *et voici,* fait ressortir ce qu'il y avait de frappant dans la rencontre inattendue de ces deux cortéges, celui qui accompagnait le Prince de la vie, et celui qui suivait la victime de la mort. C'est ce que semble exprimer aussi la corrélation du ἱκανοί, v. 11, et du ἱκανός, v. 12. Si le premier de ces mots a été omis par plusieurs Mss., c'est sans doute parce que l'expression : *ses disciples,* paraissait ne se rapporter qu'aux apôtres. — Au v. 12, la construction est araméenne. — Le datif τῇ μητρί exprime toute la tendresse de la relation qui venait de se briser.

V. 13-15[2]. *Le miracle.* — L'expression : *le Seigneur,* ne

[1] V. 11. 14 Mjj. 70 Mnn. It$^{aliq.}$ lisent εν τω εξης au lieu de εν τη εξης, que lit T. R. avec ℵCDKMSΠ beaucoup de Mnn. Syr. It$^{aliq.}$ — ℵBDFLZSyr^{sch} It^{plerique} omettent ικανοι. — V. 12. 7 Mjj. ajoutent ην après αυτη. — ℵBLZ ajoutent ην devant συν αυτη.

[2] V. 13. Les Mss. varient entre επ' αυτη et επ' αυτην.

se rencontre guères dans nos évangiles que chez Luc, et de préférence dans les morceaux qui lui sont propres : X, 1; XI, 39; XII, 42; XIII, 15; XVII, 5. 6; XVIII, 6; XXII, 31. 61 (Bleek). — Tous les traits énumérés v. 12 : un fils unique, une mère veuve, la sympathie publique, font comprendre ce qui a agi avec tant de force sur le cœur de Jésus. Il semble qu'il ne puisse résister à la sollicitation muette qui se dégage de ces circonstances réunies. Mais les gémissements de cette mère achèvent de briser son cœur. De là ce mot à la fois tendre et impératif : *Ne pleure pas.* La prudence lui eût peut-être conseillé de ne pas faire en ce moment un acte d'éclat. Mais il n'y a plus de prudence là où la pitié parle si haut (ἐσπλαγχνίσθη). Puis il se sent autorisé à consoler. Car dans cette rencontre même il a reconnu la volonté de son Père. — La bière, chez les Juifs, n'était pas couverte; c'était une simple planche, munie d'un bord peu élevé. Le corps, enveloppé de son linceul, était donc visible pour tous. Jésus pose la main sur la bière, comme pour arrêter ce fuyard de la vie. Saisis par la majesté de ce geste, à la fois naturel et symbolique, les porteurs s'arrêtent. Il y a une grandeur incomparable dans ce σοὶ λέγω : « *Je te dis. . .* , à toi qui sembles ne pouvoir plus entendre la voix des vivants. . . » Rien absolument dans le texte ne justifie le sarcasme de Keim : « La foi en une force qui pénètre jusqu'au mort, *à travers le bois de la bière,* est bien celle de l'évangéliste, mais non la nôtre. » Ce n'est nullement à l'attouchement de la bière, mais à l'ordre de Jésus qu'est attribuée la résurrection. — La rupture de la relation entre l'âme et le corps n'est jamais que relative, dans la mort comme dans le sommeil; et comme il suffit de la voix d'un homme pour rétablir le lien entre l'un et l'autre, chez celui qui est plongé dans le sommeil, ainsi la parole *du Seigneur* a la vertu de rétablir cette re-

lation interrompue, chez les morts mêmes. Les partisans de l'interprétation naturelle ont prétendu que le jeune homme était seulement atteint d'un sommeil léthargique. Mais, dans ce cas, le miracle de puissance ne disparaît que pour faire place à un miracle de science non moins incompréhensible. Comment Jésus a-t-il su que ce prétendu mort vivait encore, et que l'instant de son réveil était imminent?[1] — Dès que l'âme est revenue habiter le corps, le mouvement et la parole signalent sa présence. Jésus a certainement un droit de propriété sur le ressuscité; il affirme ce droit, mais uniquement pour jouir du bonheur de rendre à la mère affligée ce trésor qu'il a reconquis sur la mort. L'expression : *il le donna à sa mère,* correspond à celle-ci : *il fut ému de pitié,* v. 13.

V. 16. 17[2]. *L'effet produit.* — Sur le sentiment de la crainte, voir à V, 8. — *Un grand prophète :* un plus grand que Jean-Baptiste lui-même, un prophète de premier ordre, comme Elie, Moïse. La seconde formule : *Dieu a visité...*, est plus énergique encore; elle fait entendre bien plus qu'elle n'exprime. On pourrait rapporter l'expression : *ce discours,* au bruit du miracle qui se répandit à l'instant. Mais les mots περὶ αὐτοῦ, *sur son compte,* qui dépendent, comme V, 15, de λόγος οὗτος, portent plutôt à rapporter cette expression aux deux exclamations précédentes (v. 16) : « Cette manière de penser et de s'exprimer sur le compte

[1] Zeller (*Apostelgesch.*, p. 177) répond plaisamment à cette ancienne explication rationaliste. « Pour l'admettre, dit-il, il faut trouver croyable que dans le court temps de l'histoire évangélique et apostolique se soit renouvelé cinq fois, trois dans les évangiles, deux dans les Actes, cette même circonstance, ce même *remarquable hasard* d'une léthargie qui, restée inaperçue de tous ceux qui s'étaient occupés du mort, cède à la première parole de l'envoyé divin et donne lieu de croire à une vraie résurrection. »

[2] V. 16. A B C L Z : ηγερθη pour εγηγερται.

de Jésus se répandit. » C'est un progrès qui est signalé dans le développement de l'œuvre de Jésus. Pour expliquer le : *dans la Judée,* Keim (I, p. 72) dit sans façon : Luc fait tout simplement de Naïn une ville de Judée. Mais le terme ἐξῆλθεν, littéralement : *sortit*, signifie précisément le contraire; il indique que ces discours, *après avoir rempli la Galilée* (ce premier domaine, qui s'entendait de soi-même), dépassèrent cette fois cette enceinte naturelle, et retentirent au loin jusque dans la contrée de la Judée, où ils remplirent toutes les bouches. Il n'est donc pas nécessaire de donner ici, avec Meyer et Bleek, au mot *Judée* le sens inusité de : la Terre-Sainte tout entière. La raison pour laquelle ce détail est ajouté, n'est nullement celle qu'a soupçonnée la perspicacité de Köstlin, pour en déduire une hypothèse critique : celle de l'origine judéenne du récit. Ces mots sont destinés à former la transition au morceau suivant. Jean était en prison au midi de la Terre-Sainte, dans le voisinage de la Judée (en Pérée, dans le château de Machéronte, d'après Josèphe). Le bruit des œuvres de Jésus n'est donc arrivé jusqu'à lui dans sa prison, qu'en passant par la Judée. Les mots : *et dans toute la contrée d'alentour*, qui se rapportent avant tout à la Pérée, ne laissent aucun doute sur l'intention de cette remarque de Luc. Elle forme l'introduction du récit suivant.

Une difficulté propre à ce miracle est l'absence de toute réceptivité morale chez celui qui en est l'objet. Lazare était croyant; chez la fille de Jaïrus, la foi personnelle était jusqu'à un certain point remplacée par celle des parents. Mais ici, rien de semblable. Le seul élément réceptif que l'on puisse supposer, c'est le désir ardent de la vie avec lequel ce jeune homme, fils unique d'une mère veuve, avait sans doute rendu le dernier soupir. Mais en réalité cela suffit. Car il résulte de là que Jésus n'a pas arbitrairement disposé de lui. Et quant à la foi, bien des faits prouvent qu'elle ne doit pas être envisagée comme un facteur dynamique, dans aucun

miracle, mais qu'elle n'est qu'une simple condition *morale* en vue du but spirituel que Jésus se propose en opérant le prodige.

Keim, sentant bien l'impuissance de toute explication psychologique en face d'un pareil miracle, en revient à l'interprétation *mythique* de Strauss dans sa 1re *Vie de Jésus*. Nous aurions ici une imitation des résurrections de morts dans l'Ancien Testament, de celle, en particulier, qu'Elysée opéra à Sunem, qui n'est qu'à une petite lieue de Naïn. — Ces changements continuels d'expédients pour se défaire des miracles ne sont pas propres à recommander la critique rationaliste. Et comment ne pas se rappeler ici ce que Baur a fait valoir avec tant de force contre Strauss au sujet de la résurrection de Lazare : c'est qu'un mythe, création de la conscience chrétienne, eût été généralement répandu, et ne se trouverait pas dans l'un seulement de nos évangiles. Invention *de l'auteur* (imposture par conséquent) ou histoire, voilà donc la seule alternative.

De l'omission de ce miracle, chez Marc et Matthieu, les partisans de l'opinion qui fait du Proto-Marc la source commune des syn., concluent que ce récit manquait dans le document primitif, et que Luc l'a ajouté au moyen de ses sources particulières. Mais si ce n'était ici qu'une simple *intercalation* de Luc, son récit devrait coïncider immédiatement après avec ceux de Marc et de Matthieu. Malheureusement il n'en est rien. Matthieu, après la guérison du serviteur du centurion, raconte celle de la belle-mère de Pierre, et une foule de traits qui n'ont rien de commun avec ceux qui suivent chez Luc. Et Marc, qui a déjà omis le fait précédent, quoiqu'il dût se trouver dans le Proto-Marc, selon cette hypothèse, — car c'est là que Matthieu doit l'avoir puisé, — ne retombe point, après cette lacune, dans la série des faits rapportés par Luc. Après le jour du sermon sur la montagne, il place une série de traits qui sont sans rapport avec ceux qui suivent chez Luc. Et l'on se vante d'avoir *amené jusqu'à l'évidence* la dépendance des trois syn. par rapport au Marc primitif ! Quant à Bleek, qui fait dépendre Marc des deux autres, il ne tente pas même d'expliquer comment Marc, ayant Luc sous les yeux, a omis des traits de cette importance.

IV. — *La députation de Jean-Baptiste :* VII, 18-35.

Ce fait, qui est raconté seulement par Matthieu (ch. XI) et Luc, et qu'ils placent différemment, est motivé par tous

deux de la même manière. Le bruit des œuvres de Jésus est parvenu jusqu'à Jean. Si Luc ne dit pas expressément, comme Matthieu, que le précurseur était en prison, c'est que, quoi qu'en dise Bleek, cette situation était suffisamment connue par la remarque III, 19. 20. — Mais comment le bruit des miracles de Jésus, des *œuvres du Christ* (Matthieu), peut-il faire naître dans son esprit le doute que paraît renfermer sa question? Strauss a exprimé malicieusement sa surprise de ce qu'aucun faiseur de conjectures n'ait encore proposé de substituer dans Matthieu : οὐκ ἀκούσας, *n'ayant pas entendu parler,* à ἀκούσας, *ayant entendu.* Mais cette contradiction apparente est précisément la clef de ce morceau. Jean ne doute certes pas que Jésus ne soit un envoyé divin; car il l'interroge. Il ne paraît pas même lui refuser toute part dans l'œuvre messianique : « *Jean ayant appris dans sa prison les œuvres du Christ* » (Matthieu). Ce qu'il ne comprend pas, c'est que précisément ces *œuvres du Christ* ne soient pas accompagnées de la réalisation de tout le reste du programme messianique qu'il avait jadis proclamé lui-même, du jugement théocratique en particulier. « Il a son van en sa main. . . ; la cognée est déjà mise à la racine des arbres. » Ce Messie-*juge* qu'il avait annoncé si solennellement et dont l'attente avait ébranlé le peuple, Jésus ne se mettait nullement en devoir de le devenir. Il disait au contraire : « Je suis venu, *non pour juger,* mais pour sauver » (Jean III, 17). Ce contraste, insoluble pour Jean, entre la forme de l'œuvre messianique, telle que l'accomplissait Jésus, et le tableau qu'il en avait tracé lui-même, le conduit à se demander si le rôle messianique ne serait pas réparti entre deux personnages différents; l'un, Jésus, fondant le règne de Dieu dans les cœurs par la parole et les miracles de charité; l'autre, chargé d'exécuter le jugement théocratique et d'élever par les actes de puis-

sance l'édifice national et social du règne de Dieu sur la terre. Voilà le vrai sens de cette question de Jean : « Devons-nous en attendre [non proprement un *autre,* mais] un *différent* (ἕτερον, dans Matthieu et peut-être aussi dans Luc)? » Nous savons en effet que l'on attendait plusieurs envoyés divins. Jésus n'était-il point peut-être *ce prophète,* que les uns distinguaient du Christ (IX, 19 ; Jean I, 20. 21. 25), que les autres identifiaient avec lui (Jean VI, 14. 15)? Sans doute si cette pensée était celle du précurseur, c'était une défaillance de foi ; et Jésus la caractérise bien comme telle (*se scandaliser en lui,* v. 23). Mais il n'y a rien là d'impossible. Ce n'est pas sans raison que Jean avait dit de lui-même : « Celui qui est de la terre, parle comme étant de la terre » (Jean III, 31), et que Jésus l'a déclaré plus petit que le moindre des croyants. Ces alternatives d'élévations admirables et d'affaissements soudains et profonds sont le propre de tous les hommes de l'ancienne alliance ; soulevés un instant au-dessus d'eux-mêmes, mais non encore renouvelés intérieurement, ils retombent bientôt à leur niveau naturel. Il n'y a donc nul besoin de recourir à l'hypothèse de Chrysostome, admise par Calvin, Grotius, etc., que Jean a voulu procurer *à ses disciples* l'occasion de se convaincre de la dignité de Jésus, ou de supposer, avec Hase, que l'intention de Jean était de stimuler Jésus et d'activer la marche de son œuvre. Ces explications ne répondent ni à la lettre, ni à l'esprit du texte.

Ce morceau comprend : 1° la question de Jean et la réponse de Jésus : v. 18-23 ; 2° le discours de Jésus sur la personne et le ministère de Jean : v. 24-35.

1° V. 18-23 : *La question et la réponse.*

V. 18 et 19[1]. *La question.* — Jusqu'ici, selon Holtzmann

[1] V. 19. BLRZ quelques Mnn. It$^{aliq.}$: κυριον au lieu de Ιησουν. — ℵBLRXZ 16 Mnn. : ετερον au lieu de αλλον.

(p. 135. 143), Luc avait suivi la première de ses sources, le Proto-Marc (A) ; maintenant il l'abandonne pour exploiter la seconde (dont l'auteur de notre Matthieu a également fait usage), les Logia ou *discours* de Matthieu (A). — L'expression : ὁ ἐρχόμενος, *celui qui vient,* est empruntée à Malachie (III, 1) : « Voici, il vient, dit l'Eternel. » La leçon ἕτερον, qui est certaine dans Matthieu, est probable dans Luc. Ce pronom, pris dans son sens strict : *un second,* attribue en tout cas à Jésus la qualité de Christ.

V. 20-23[1]. *La réponse.*—Comme Matthieu ne mentionne pas les miracles opérés, selon Luc, en présence des messagers de Jean, la critique a soupçonné ce dernier d'avoir inventé lui-même cette scène. Cette conclusion est logique, dès que l'on admet qu'il travaille sur Matthieu ou sur le même document que Matthieu. Mais de quel droit accuse-t-on de la sorte un historien dont le récit trahit à chaque pas l'excellence de ses renseignements ou de ses sources? Ne voyons-nous pas sans cesse Matthieu resserrer le cadre historique, pour transcrire aussi complètement que possible les paroles de Jésus? Dans le cas actuel, les mots : « Rapportez à Jean *ce que vous voyez et entendez,* » ne supposent-ils pas le trait historique omis par Matthieu? C'est précisément parce que la parole impliquait le fait, que cet évangéliste a cru pouvoir se contenter de la première. — La force démonstrative de la réponse de Jésus ressort non seulement des miracles mêmes, mais encore plus de la relation entre ces faits et le signalement du Messie, tel que l'avait tracé l'A. T. (Es. XXXV, 4. 5; LXI, 1 et suiv.). Jésus ne mentionne pas les guérisons de démoniaques, peut-

[1] V. 20. ℵB : απεστειλεν au lieu d'απεσταλκεν. — ℵDLXZ 12 Mnn : ετερον au lieu d'αλλον. — V. 21. ℵBL quelques Mnn. : εκεινη au lieu d'αυτη. — ℵL : ημερα au lieu d'ωρα. — V. 22. ℵBDZ omettent ο Ιησους.

être parce qu'il n'en était pas parlé dans l'A. T. Néander, Schweizer prennent les mots : *les morts ressuscitent,* dans un sens figuré. Keim pense que les évangélistes ont compris tous ces miracles dans le sens littéral, mais que Jésus les avait entendus au sens spirituel : le peuple, aveuglé par les pharisiens, gagne en connaissance; les péagers (les lépreux) sont purifiés de leurs souillures, etc. Les *œuvres du Christ,* Matth. XI, 2, devraient s'entendre dans le même sens spirituel (les enseignements et l'activité missionnaire). Mais les fruits spirituels du ministère de Jésus ne sont pas des faits qui tombent sous les sens. « Ce que vous *voyez* et *entendez* » ne peut désigner que des guérisons et résurrections corporelles dont ils sont les témoins ou qu'ils entendent raconter. — La prédication de l'Evangile aux pauvres est à dessein placée à la fin; c'est le trait caractéristique de l'œuvre messianique, telle que l'accomplit Jésus, en opposition à l'idée que s'en faisait Jean; Jésus rappelle en même temps par là à son précurseur Es. LXI, 1. Ces mots forment la transition à l'avertissement du v. 23 : « *Heureux celui qui ne se scandalisera pas en moi,* » qui ne réclamera pas de moi d'autres preuves de ma dignité de Messie que celles-là; qui ne méconnaîtra pas dans la marche humble, lente et miséricordieuse de mon œuvre, les vrais caractères du Christ promis ! Esaïe avait dit du Messie (VIII, 14) : « *Il sera pour eux une pierre d'achoppement; et plusieurs d'entre eux trébucheront et tomberont.* » C'est cet avertissement sérieux que Jésus rappelle à Jean lui-même et à ses disciples, ainsi qu'au peuple témoin de cette scène; σκανδαλίζεσθαι : se heurter de manière à trébucher. — A quelle hauteur Jésus ne plane-t-il pas, encore ici, au-dessus du plus grand représentant du passé ! Mais en même temps, quelle sincérité chez les écrivains sacrés, qui ne craignent

pas de mettre au grand jour les infirmités de leurs plus illustres héros!

2° V. 24-35 : *Le discours de Jésus.*

Jésus avait une dette à payer. Jean lui avait rendu un éclatant témoignage; il profite de cette circonstance pour rendre à son tour à son précurseur un hommage public. Il devait d'autant moins laisser passer cette occasion de le faire, qu'il existait une solidarité étroite entre la mission de Jean et la sienne. Ce discours de Jésus sur Jean est comme l'oraison funèbre de ce dernier; car il a succombé tôt après. Jésus commence par signaler *l'importance* de l'apparition de Jean (v. 24-28); il parle ensuite de *l'action* exercée par son ministère (v. 29. 30); il décrit enfin la *conduite du peuple* en face de ces deux grands appels divins, le ministère de Jean et le sien (v. 31-35). Même marche générale dans Matthieu XI : 1° v. 7-11; 2° v. 12-15; 3° v. 16-20.

V. 24-28[1]. *L'importance de l'apparition de Jean.* — « *Lorsque les envoyés de Jean furent partis, Jésus se mit à parler aux troupes touchant Jean : Qu'êtes-vous allés voir au désert? Un roseau agité par le vent?* 25 *Mais, qu'êtes-vous allés voir? Un homme vêtu d'habits somptueux? Mais ceux qui portent des vêtements magnifiques et qui vivent dans les délices, sont dans les palais.* 26 *Mais, qu'êtes-vous allés voir? Un prophète? Oui, vous dis-je, et plus qu'un*

[1] V. 24. Les Mss. se partagent entre προς τους οχλους et τοις οχλοις. — V. 24 et 25. Au lieu d'εξεληλυθατε que lit T. R. avec 12 Mjj. et la plupart des Mnn., ℵABDLX quelques Mnn. lisent εξηλθατε; KΠ 30 Mnn. : εξηλθετε. — V. 26. Comme v. 24 et 25, si ce n'est pour AKΠ qui lisent ici εξεληλυθατε avec T. R. — V. 27. ℵBDLX quelques Mnn. It. omettent εγω après ιδου. — V. 28. BZ : λεγω : ℵLX : αμην λεγω, au lieu de λεγω γαρ que lit T. R. avec 13 Mjj. et les Mnn. — ℵBKLMXZΠ 25 Mnn. It$^{\text{plerique}}$ omettent προφητης que lit T. R. avec 10 Mjj. It$^{\text{aliq.}}$ Syr$^{\text{seh.}}$ — ℵBLX omettent του βαπτιστου.

prophète : C'est ici celui touchant lequel il est écrit : Voici j'envoie mon messager devant ta face, et il préparera la voie devant toi. 28 *Car je vous déclare que parmi ceux qui sont nés de femmes, il n'y en a pas un qui soit plus grand que Jean le Baptiste. Mais le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui.* » — Ἤρξατο, *il se mit à,* comme IV, 21; ce terme fait pressentir la solennité du discours qui va suivre. — Le peuple lui-même, en accourant au baptême de Jean, a prouvé qu'il reconnaissait en lui un être extraordinaire; et il ne s'est pas trompé. Le roseau agité du vent est-il ici un emblème de l'instabilité morale? Le sens, dans ce cas, pourrait être : « Oui, Jean est réellement vacillant comme un roseau » (Ewald); ou bien : « Non, vous ne devez pas tirer cette conclusion de ce qui vient de se passer » (Meyer, Néander, Bleek). Mais on peut voir plus simplement dans ce roseau battu par le vent l'emblème de quelque chose de journalier, d'ordinaire. « Ce n'est certainement pas pour aller contempler une chose qui se voit tous les jours, que vous avez couru au désert. » Le verbe ἐξελθεῖν, *sortir,* fait ressortir la grandeur du dérangement causé par un tel pèlerinage. Le part. ἐληλυθότε signifie : « Quelle impression avez-vous gardée de ce que vous êtes allés voir? » Tandis que l'aor. (alex.) signifierait : « Quel motif vous a portés à vous rendre. . . ? » Tischendorf lui-même reconnaît que le parfait est la vraie leçon. L'aor. est tiré de Matthieu. — Le verbe θεάσασθαι dépend de ἐξεληλύθατε, et ne doit pas être rattaché à la proposition suivante : on sortait pour chercher un spectacle. Cette expression rappelle le mot de Jésus (Jean V, 35) : « *Jean était une lumière allumée et brillante; et vous avez voulu vous réjouir un moment à sa clarté.* » — Jean est donc en tout cas — le sentiment populaire ne s'y est pas trompé — quelque chose de grand. Mais il y a deux sortes de grandeur :

la grandeur terrestre et la grandeur céleste. De quelle nature est celle de Jean? Si elle eût été, continue Jésus, de nature terrestre, Jean n'aurait pas habité dans un désert, mais dans un palais. Sa grandeur était donc d'ordre divin. Mais, dans le sentiment juif, toute grandeur de ce genre consiste dans une mission prophétique. De là la conclusion à laquelle le peuple est arrivé à l'égard de Jean, et que Jésus commence par confirmer : *Oui, vous dis-je;* puis sur laquelle il renchérit : *et plus qu'un prophète.* N'est-il pas plus grand, en effet, d'être prédit que de prédire, de figurer, comme personnage prophétiquement prévu, dans le tableau des temps messianiques, que de tenir soi-même la lunette prophétique? Voilà pourquoi Jean est plus qu'un prophète : son apparition est un γεγραμμένον, un fait *écrit.*

La citation de Mal. III, 1 se trouve dans les trois syn.; chez Matthieu, dans le passage parallèle au nôtre (XI, 10); chez Marc (I, 2) à l'ouverture de l'évangile, et avec cette différence, qu'il omet les mots : *devant toi.* Sur le ἐγώ, *moi* (après ἰδού), les variantes ne permettent pas de se prononcer. Cette conformité générale est remarquable; car la citation n'est identique ni au texte hébreu, ni à celui des LXX. Malachie et les LXX n'ont point les mots : *devant ma face,* dans la première proposition; mais dans la seconde, le premier dit : *devant moi,* et les seconds : *devant ma face.* Les LXX lisent de plus : ἐξαποστέλλω au lieu d'ἀποστέλλω, et ἐπιβλέψεται au lieu de κατασκευάσει. Ce pourrait être là un argument en faveur d'une source écrite commune, ou de l'emploi d'un des syn. par les autres; mais il ne serait pas décisif. Car : 1. Si la source commune est le Proto-Marc, comment Marc lui-même plaçait-il cette citation dans un tout autre contexte ? 2. Si ce sont les *Logia*, pourquoi Marc, au lieu de copier simplement, omet-il les mots : *devant toi?* 3. Il en serait de même si Marc copiait l'un des autres syn. 4. Ceux-ci ne copient pas non plus Marc, qui ne contient pas le discours. Les coïncidences dans les syn. doivent donc s'expliquer d'une autre manière. Si Luc et Matthieu substituent *devant toi* à *devant moi* (chez Malachie), cela résulte de la manière dont Jésus lui-même avait cité ce passage. Pour le prophète, celui qui en-

voyait et celui devant qui le chemin devait être préparé, n'étaient qu'une seule et même personne, Jéhovah. De là le *devant moi* chez Malachie. Mais pour Jésus, qui, en parlant de lui-même, ne se confond jamais avec le Père, une distinction devenait nécessaire. C'est, non Jéhovah qui parle de lui-même, mais Jéhovah qui parle à Jésus ; de là la forme *devant toi*. Avec quelle évidence ne résulte-t-il pas de cette citation que, dans la pensée du prophète, comme dans celle de Jésus, l'apparition du Messie est celle de Jéhovah ! (Voir Gess, p. 39, 40.) Quant aux autres expressions communes, Weizsäcker les explique avec raison en disant que, « cette citation appartenant à la démonstration messianique habituellement employée, » elle aura reçu par l'usage la forme fixe sous laquelle nous la trouvons chez nos syn.

Le *car*, v. 28, porte sur les mots : *il est écrit de lui*. Le personnage dont l'arrivée a été mentionnée à côté de celle du Messie, doit posséder une grandeur exceptionnelle. Le T. R. lit avec les Mjj. byz. : « Je vous dis que parmi ceux qui sont nés de femme, aucun *prophète* plus grand que Jean-Baptiste ne s'est élevé. » Les alex. omettent le mot *prophète*, et avec raison. Car il y a tautologie. Tout prophète n'est-il pas né de femme? La supériorité de Jean sur toutes les autres apparitions théocratiques et humaines se rapporte, non à sa valeur personnelle, mais à sa position et à sa mission. Sa vie intérieure surpassait-elle celle d'un Abraham, d'un Elie, etc. . . ? Jésus ne l'affirme point. Mais son rôle est plus élevé que le leur. Et néanmoins, ajoute Jésus, l'ordre de choses ancien et le nouveau sont séparés par un tel abîme que le plus petit dans ce dernier a une position plus élevée que Jean lui-même. Le plus faible disciple a une intuition des choses divines plus spirituelle que le précurseur. Il jouit en Jésus de la dignité filiale, tandis que Jean n'est que serviteur. Le moindre croyant est un avec ce Fils que Jean annonce. Il n'en résulte pas que ce croyant soit plus fidèle que Jean. Jean peut être plus avancé *sur sa ligne*, mais la ligne du croyant

n'en est pas moins plus élevée que la sienne. Il y a, chez l'un, un principe de vie supérieure qui manque chez l'autre. Cette réflexion est ajoutée par Jésus non dans le but de rabaisser Jean, mais pour expliquer et excuser l'ébranlement de sa foi, le σκανδαλίζεσθαι (v. 23). Plusieurs anciens ont entendu par *le plus petit* Jésus-Christ, comme étant soit le cadet de Jean, soit, pour le moment encore, moins illustre que lui. Le seul moyen de soutenir cette interprétation serait de rapporter les mots : *dans le royaume de Dieu*, à *est plus grand ;* ce qui est évidemment forcé. — Nous avons donné au comparatif : *plus petit,* un sens de superlatif : *le plus petit*. Meyer, pressant la notion de comparatif, explique : « celui qui dans l'ère nouvelle a une position relativement moins élevée que celle que Jean avait dans l'ancienne. » Ce sens est alambiqué. Matth. XVIII, 1 fait comprendre la transition du sens de comparatif à celui de superlatif : celui qui est plus grand [que les autres]; d'où : le plus grand de tous. Comp. aussi Luc IX, 48. — Cette parole, dont l'authenticité est à l'abri de tout soupçon, montre combien Jésus avait la conscience d'apporter un principe de vie supérieur à ce qu'il y avait de plus élevé dans le judaïsme.

V. 29 et 30. *Coup-d'œil rétrospectif sur le ministère de Jean.* — « *Et tout le peuple l'ayant entendu, et même les péagers, ont justifié Dieu, en se faisant baptiser du baptême de Jean.* 30 *Mais les pharisiens et les scribes ont rendu vain pour eux-mêmes le dessein de Dieu en ne se faisant pas baptiser par lui.* » — Ces versets sont la transition du témoignage que Jésus vient de rendre à Jean, à l'application qu'il en veut faire aux assistants. Il constate ce double résultat du ministère de Jean : mouvement général, chez les classes inférieures du peuple, v. 29 ; résistance prononcée, chez les chefs qui décident du sort de la nation, v. 30. Plusieurs

interprètes (Knapp, Néander) ont été conduits par la forme historique de ces versets à y voir une réflexion de l'évangéliste intercalée dans le discours de Jésus. Mais cette mention d'un fait interrompant un discours serait sans exemple. En tout cas ce procédé devrait être indiqué; et la reprise du discours, signalée au v. 31 (la formule : *Et le Seigneur dit,* au commencement de ce verset, n'est pas authentique). Si Jean était encore en liberté, on pourrait, à la rigueur, rapporter ces mots : *ayant entendu,* à un fait qui se serait passé en ce moment, à la résolution qu'auraient prise les auditeurs d'aller se faire baptiser par Jean à l'heure même. Mais Jean ne baptisait plus (III, 19. 20; Matth. XI, 2). Ces mots sont donc bien la continuation du discours. Jésus veut dire : cette grandeur de Jean (28ᵇ n'est qu'une parenthèse), le peuple l'a bien comprise; il a momentanément rendu hommage à sa mission, tandis que (δέ v. 30) les chefs l'ont rejetée. Et c'est ainsi que, malgré l'empressement du peuple à rechercher le baptême de Jean, son ministère a pourtant définitivement échoué à l'égard de la nation comme telle, par la résistance de ses conducteurs. L'objet sous-entendu de : *ayant entendu,* est Jean-Baptiste et sa prédication. *Justifier Dieu,* c'est reconnaître et proclamer de parole et de fait l'excellence de ses voies pour le salut des hommes. L'expression : *ils ont annulé pour eux-mêmes le décret divin,* signifie que, lors même que l'homme ne peut faire échouer le plan de Dieu pour le monde, il peut le rendre vain *pour lui-même.* — Sur cette conduite des chefs, voir à III, 7. Le reproche indirect adressé par Jésus au pharisien Nicodème (Jean III, 5) d'avoir négligé le *baptême d'eau,* coïncide d'une manière remarquable avec cette parole dans Luc.

Au lieu de ces deux versets, nous trouvons dans Matthieu (XI, 12-15) un passage renfermant les pensées suivantes : « L'apparition

de Jean a été la clôture de l'économie légale et prophétique ; et immédiatement après (ἄρτι) a eu lieu l'ouverture du royaume messianique. Seulement, il faut savoir user d'une sainte violence pour y pénétrer (v. 12. 13). Jean était donc bien l'Elie attendu : heureux celui qui le comprendra (v. 14. 15)! » Ces deux derniers versets se trouvant répétés par Matthieu lui-même XVII, 12, où ils sont plus naturellement amenés, il est probable que le rédacteur les a placés ici par association d'idées. Quant aux v. 12 et 13, ils sont placés par Luc dans un contexte tout différent et assez obscur, XVI, 16. D'après Holtzmann, ce serait Matthieu qui reproduirait ici fidèlement la source commune, les Logia, tandis que Luc, ne trouvant pas la liaison satisfaisante, aurait substitué à ce passage des Logia une autre parole tirée du Proto-Marc et reproduite par Matthieu, XXI, 31. 32. Cependant, comme il ne voulait pas perdre la parole omise ici, il lui aurait donné une autre place dans un contexte, il est vrai, assez incompréhensible, mais en renversant l'ordre des deux versets, afin de tâcher de rendre la liaison plus intelligible. Et là-dessus Holtzmann de triompher et de s'écrier : « Toutes les difficultés sont résolues... Cet exemple est très-instructif pour montrer de quelle manière de telles difficultés doivent être traitées » (p. 143-145). Ce que tout cela prouve à nos yeux, c'est le labyrinthe d'invraisemblances où l'on se perd en essayant d'expliquer l'origine des syn. par de semblables manipulations. Luc enlèverait le passage v. 12-15 (Matthieu) de son contexte, parce que la liaison ne lui paraît pas satisfaisante, et il replacerait ce même passage dans son propre évangile, XVI, 16, dans un contexte où il devient plus inintelligible encore! N'est-il pas plus naturel d'admettre que le discours de Matthieu avait été composé primitivement pour un recueil de *Logia*, dans lequel il était intitulé : *Sur Jean-Baptiste*, et que le rédacteur a réuni sous ce titre les paroles à lui connues que Jésus avait prononcées en différents temps sur ce sujet. Quant à Luc, il suit ses sources propres, qui, comme il l'avait annoncé, reproduisent fidèlement la tradition orale, et dont l'exactitude se vérifie à chaque nouvelle épreuve.

Gess essaie, il est vrai, de prouver la supériorité du texte de Matthieu. Les *violents* (Matth. XI, 12) seraient les envoyés de Jean-Baptiste, désignés ainsi à cause de la brusquerie avec laquelle ils avaient posé à Jésus leur question devant tout le peuple. Et Jésus déclarerait ce zèle louable, en comparaison de l'indifférence dont le peu-

ple fait preuve (v. 31-35). Mais 1. Comment Jésus pourrait-il dire des disciples de Jean qu'ils forcent l'entrée du royaume, tandis qu'ils étaient le plus souvent en relation hostile avec lui (Matth. IX, 14; Jean III, 26)? 2. Il n'y aurait aucune proportion entre la gravité de cette parole ainsi comprise et celle des déclarations qui précèdent et suivent sur la fin de l'ère prophétique et l'ouverture de l'ère messianique.

V. 31-35[1]. *L'application.* — « *A qui comparerai-je les hommes de cette génération, et à qui sont-ils semblables?* 32 *Ils sont semblables à des enfants assis dans la place publique, et qui s'adressent la parole les uns aux autres, disant : Nous vous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé. — Nous avons chanté des airs lugubres, et vous n'avez pas pleuré.* 33 *Car Jean-Baptiste est venu ne mangeant pas de pain et ne buvant pas de vin, et vous dites : Il est possédé d'un démon.* 34 *Le Fils de l'homme est venu, mangeant et buvant, et vous dites : C'est un mangeur et un buveur, un ami des péagers et des gens de mauvaise vie.* 35 *Mais la sagesse a été justifiée par tous ses enfants.* » — Il ne s'agit plus ici du ministère de Jean seulement. Jésus apprécie la conduite de la génération contemporaine à l'égard des deux grands messages divins dont elle vient d'être l'objet. La double question du v. 31 a quelque chose de poignant. Jésus cherche à quoi il peut comparer une conduite aussi insensée que celle dont il est le témoin; il cherche, et il a peine à trouver. Enfin, son esprit s'arrête sur une image qui répond bien à sa pensée. Il se rappelle un jeu auquel se livraient les enfants de son temps et auquel

[1] V. 31. Le T. R. au commencement du verset avec quelques Mnn. seulement : ειπε δε ο κυριος. — V. 32. Au lieu de και λεγουσιν, ℵ*B lisent α λεγει, D L quelques Mnn. λεγοντες. — ℵ B D L Z omettent υμιν. — V. 35. Quelques Mjj. plusieurs Mnn. omettent παντων. ℵ B quelques Mnn. It. le placent avant των. — ℵ lit εργων au lieu de τεκνων.

il avait peut-être lui-même pris part le soir, sur la place publique de Nazareth, dans son jeune âge. Ce jeu avait quelque analogie avec celui que nous désignons du nom de *charade*. Les joueurs se divisent en deux groupes, dont chacun alternativement doit commencer la représentation d'une scène de la vie ordinaire, et l'autre, entrant activement dans la scène commencée, en achever l'exécution. Il ne s'agit donc pas seulement, comme chez nous, de deviner *le mot;* mais, conformément au caractère plus dramatique du génie oriental, de passer de l'état de spectateur à celui d'acteur et de consommer l'acte inauguré par les joueurs qui ont imaginé la scène. Dans ce cas, deux tentatives ont lieu alternativement, chacune de la part d'une des deux troupes (προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις, *se criant mutuellement*, v. 32); mais avec un égal insuccès. A chaque fois les acteurs chargés de donner l'impulsion échouent contre l'humeur maussade de leurs camarades qui auraient pour tâche d'entrer dans la scène. La première troupe arrive jouant un air de danse : les autres, au lieu de se lever et de figurer un bal, demeurent nonchalamment assis. Ces derniers, à leur tour, donnent le signal d'une scène de deuil : les autres, au lieu de se former en cortége funèbre, se renferment dans une attitude ennuyée et boudeuse. Et ainsi, le jeu terminé, chaque troupe a le droit de se plaindre de l'autre, en disant : « *Nous avons. . . , vous n'avez pas. . .* » — Le sens général saute aux yeux : les acteurs, dans les deux cas, représentent les deux envoyés divins, en y joignant la troupe de fidèles qui dès l'abord les ont entourés : Jean, avec ses appels à la repentance et son entourage de pénitents; Jésus, avec ses promesses de grâce et son cortége d'heureux croyants. Mais si différents, opposés même que soient ces moyens, tellement qu'il semble que tout homme qui résiste à l'un doit subir l'action de l'autre, l'in-

sensibilité morale et l'esprit de critique sont tels en Israël qu'ils en paralysent l'effet. De Wette, Meyer, Bleek appliquent tout autrement l'image. Selon eux, la troupe qui commence le jeu représente le peuple, qui prétend faire marcher les envoyés divins à sa fantaisie; l'autre troupe, qui refuse d'y entrer, représente Jean et Jésus, qui persistent, inflexibles, dans la voie que Dieu leur a tracée. Mais, dans ce cas, le blâme, dans la parabole, devrait tomber, non sur la seconde troupe, qui aurait raison de ne point entrer dans le rôle qu'on cherche à lui imposer, mais sur la première, qui cherche à exercer sur l'autre une tyrannique pression. Or, il n'en est rien. Il est évident que ceux sur qui tombe le blâme, ce sont ces spectateurs mécontents et hargneux qui à chaque fois refusent d'entrer dans le jeu proposé (*et vous dites. . . et vous dites. . .*, v. 33. 34). D'ailleurs, quand le peuple a-t-il cherché à exercer une action sur Jean et Jésus analogue à celle qui serait ici signalée? Enfin il y a correspondance évidente entre ces deux reproches : « *Nous avons joué. . . Nous nous sommes lamentés,* » et ces deux faits : « *Jean est venu. . . Le Fils de l'homme est venu. . .* » Ce qui a induit ces interprètes en erreur, c'est la forme légèrement incorrecte en laquelle la parabole est introduite au v. 32 : « Cette génération est semblable à des enfants *qui se crient les uns aux autres.* » Mais il arrive souvent que, dans ces préambules, la relation entre l'image et l'idée est indiquée d'une manière abrégée et peu rigoureuse. Ainsi, Matth. XIII, 24 : « *Le royaume des cieux est semblable à un homme qui sème. . .,* » et ailleurs. Le sens du v. 32 est donc simplement : « Ce que fait la génération présente envers les messagers que Dieu lui envoie, est semblable à ce qui se passe entre des enfants qui. . . » Par les deux : *Et vous dites* (v. 33 et 34), Jésus traduit, pour ainsi dire, *en paroles* le refus du peuple d'entrer dans le mou-

vement de sainte douleur ou de sainte joie que Dieu cherche à lui imprimer.

Mais, malgré cette résistance générale, la sagesse divine trouve des cœurs qui s'ouvrent à ses sollicitations diverses, et qui par leur docilité justifient les méthodes contraires adoptées par elle. Ce sont ceux que Jésus appelle les *enfants de la sagesse,* d'après une expression usitée dans le livre des Proverbes. Καί (v. 35) : « *Et pourtant.* » La prépos. ἀπό, *de*, indique que la justification de Dieu est tirée de ces hommes mêmes, c'est-à-dire de leur repentance à l'ouïe des reproches et des menaces de Jean, et de leur foi, semblable à un joyeux amen, aux promesses de Jésus. Πάντων, *tous :* il n'en reste pas un en arrière, de ces enfants de la sagesse. . . ; tous forcent l'entrée du royaume. — Le terme de *sagesse* rappelle celui de *décret* (v. 30) ; l'expression : *a été justifiée,* celle de *ont justifié* (v. 29). Cette relation ne permet pas de donner au v. 35 le sens qui a été proposé : « La sagesse divine a été justifiée des accusations (ἀπό) portées contre elle par ses propres enfants, les Juifs. » Ce sens est encore exclu par le mot *tous,* qui renfermerait une exagération inadmissible (v. 29)[1]. — Au lieu de τέκνων, *enfants,* ℵ lit ἔργων, *œuvres :* « La sagesse a tiré sa justification des œuvres admirables qu'elle produit chez ceux qui

[1] Holtzmann, d'après Hitzig, envisage le mot πάντων, *tous*, comme *ajouté* par Luc, qui appliquerait à tort (comme nous) ce terme d'*enfants de la sagesse* aux croyants. Quelle admirable sagacité que celle de nos critiques ! Non seulement ils en savent plus que les évangélistes sur le sens des paroles du Maître ; mais ils en connaissent mieux qu'eux-mêmes la teneur exacte ! — Dans le sens de Holtzmann, il eût fallu ὑπό, non ἀπό. — Il n'est pas nécessaire de réfuter l'opinion de Weizsäcker et d'autres, qui voient dans la question de Jean-Baptiste non un pas en arrière, mais au contraire le premier signe d'une foi naissante. C'est donner un démenti à la scène du baptême, aux témoignages de Jean-Baptiste et à la réponse même de Jésus (v. 23 et 28b).

s'y soumettent. » Mais l'épithète πάντων, *toutes,* ne convient pas à ce sens. La leçon ἔργων est tirée du texte de Matthieu, dans certains documents (ℵ B Syr. Cop.). Elle serait plutôt admissible dans cet évangile, où le mot πάντων est omis. Mais là-même elle est improbable.

Ce discours est un de ceux qui montrent le mieux ce qu'était Jésus comme orateur populaire. L'intelligence est mise en jeu, la curiosité stimulée par la forme interrogative (v. 24-26 et 31), l'imagination frappée par des images vives et pleines de charme (v. 24. 25 et 32). L'application enfin est saisissante pour la conscience : Jean a échoué par son austérité; j'échouerai par ma douceur; vous ne voulez de Dieu ni sous une forme, ni sous une autre. Cependant il en est dont la conduite, en vous condamnant, justifie Dieu.

V. — *La pécheresse reconnaissante :* VII, 36-50.

Le récit suivant semble être placé ici comme un échantillon de la justification de la sagesse par ses enfants (v. 35), et en particulier de ce dernier mot : *tous.*

V. 36-39[1]. *Le scandale.* — Nous sommes encore à l'époque de transition, où la rupture entre le Seigneur et les pharisiens, quoique déjà bien avancée, n'était pas consommée. Aussi l'un des membres de ce parti pouvait-il encore l'inviter sans difficulté. On a attribué à cette invitation du pharisien une intention hostile. Mais sa propre réflexion, v. 39, trahit son état moral. Il hésitait entre l'impression sainte que lui faisait Jésus et l'antipathie que sa caste éprouvait pour lui. Jésus lui parle, v. 40, sur un ton si

[1] V. 36. ℵ B D L Z It[aliq.] quelques Mnn. : τον οικον au lieu de την οικιαν. — ℵ B D L X Z quelques Mnn. : κατεκλιθη au lieu de ανεκλιθη. — V. 37. ℵ B L Z It[aliq.] placent ητις ην après γυνη et non après εν τη πολει. — V. 38. ℵ* A D L X : εξεμασσεν au lieu d'εξεμαξεν.

amical et si familier qu'il est difficile de le supposer animé de dispositions malveillantes. Bien plus, le v. 42 prouve sans réplique qu'il avait reçu de Jésus quelque bienfait spirituel, et qu'il éprouvait pour lui une certaine reconnaissance; et le v. 47 dit expressément qu'il aimait Jésus, quoique faiblement. — L'entrée de la pécheresse dans une telle société était un grand acte de courage, car elle pouvait s'attendre à être ignominieusement renvoyée. L'élan d'une reconnaissance sans bornes, pour un bienfait inappréciable qu'elle avait reçu du Sauveur, peut seul expliquer sa démarche. Le v. 42 montre quel était ce bienfait. C'était le pardon de ses nombreux et affreux péchés. Etait-ce à l'ouïe d'une prédication, ou dans un entretien particulier, ou par l'un de ces regards de Jésus qui étaient pour les cœurs brisés comme un rayon du ciel. . . ? Elle avait reçu de lui la joie du salut; et le parfum qu'elle apportait avec elle était le symbole de son ardente reconnaissance pour ce don ineffable. Si l'on adopte la leçon alex., le sens est : « une femme qui était pécheresse dans cette ville, » c'est-à-dire, qui exerçait dans la ville même cette honteuse profession. La leçon reçue : « il y avait dans la ville une femme pécheresse, » est moins dure. — Ἁμαρτωλός : *pécheresse*, dans le même sens superlatif, dans lequel les Juifs croyaient pouvoir faire de cette épithète le nom des païens (Gal. II, 15). — Μύρον désigne tout suc végétal odoriférant, en particulier celui du myrte. — Comme on était à table à demi couché sur un divan, les pieds dirigés en arrière et sans chaussure, cette femme pouvait parvenir sans obstacle jusqu'à Jésus et oindre ses pieds. Mais au moment où elle se préparait à lui rendre cet hommage, elle éclate en pleurs, au souvenir de ses fautes. Ses larmes coulent sur les pieds du Sauveur, et, n'ayant pas de linge pour les essuyer, elle s'en fait un de sa chevelure promptement déliée.

Il faut, pour apprécier cet acte, se souvenir que, chez les Juifs, c'était l'une des plus grandes humiliations pour une femme que de paraître en public avec les cheveux défaits[1]. — Le τίς, *qui* (v. 39), se rapporte au nom et à la famille, et le ποταπή, *quelle*, au caractère et à la conduite.

V. 40-43[2]. *La parabole.* — Si cet homme avait besoin d'une preuve du don prophétique de Jésus, il la reçoit à l'instant même dans la parabole suivante, qui répond si exactement à ses pensées et à ses questions secrètes. Tout, dans l'entretien suivant, est pris sur le fait. La forme en est aimable, détendue, même légèrement plaisante. C'est le ton de l'ironie socratique. — Le denier équivalait à 75-80 centimes; la plus forte des deux sommes s'élève donc à 400 francs environ; la plus faible, à 40. La première représente la somme énorme de péchés dont s'accusait la pécheresse et dont Jésus lui avait accordé le pardon; la seconde, les quelques infractions à la loi que se reprochait le pharisien, et du fardeau desquelles Jésus l'avait aussi affranchi. — Ὀρθῶς ἔκρινας: « *tu as bien jugé;* et en jugeant si bien, tu t'es condamné toi-même. » C'est le πάνυ ὀρθῶς de Socrate, quand il avait pris son interlocuteur dans ses filets. Mais ce qui établit entre Jésus et le sage grec une distance incommensurable, c'est la manière dont Jésus s'identifie, ici et dans ce qui suit, avec le Dieu offensé qui pardonne et qui devient l'objet de l'amour du pécheur reconnaissant.

V. 44-47[3]. *L'application.* — Jésus suit la marche inverse de celle qu'il avait suivie dans la parabole. Dans celle-ci il

[1] Voir mon *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, à XII, 3.

[2] V. 42. ℵBLZ quelques Mnn. Syr. omettent ειπε.

[3] V. 44. Της κεφαλης, que lit T. R. avec 11 Mjj. après θριξιν, est omis par 11 Mjj. 25 Mnn. Syr^{sch} It. etc. — V. 45. L* quelques Mnn. It$^{aliq.}$ lisent εισηλθεν au lieu d'εισηλθον. — V. 47. ℵ*: ειπον au lieu de λεγω.

descend de la cause à l'effet, de la dette remise à la reconnaissance éprouvée. Dans l'application, au contraire, il remonte de l'effet à la cause. Car l'effet est évident, et tombe sous les sens (βλέπεις) — Jésus le décrit v. 44-46 — tandis que la cause est cachée (v. 47); et on ne peut l'atteindre qu'au moyen du principe qui fait le fond de la parabole. — Durant la première partie de l'entretien, Jésus était tourné vers Simon. Il se retourne maintenant vers la femme qui va devenir le sujet de sa démonstration. Jésus ne s'était pas plaint des manques d'égards et des impolitesses de son hôte. Mais il les avait fort bien remarqués et sentis. Et maintenant quel contraste que celui qu'il fait ressortir entre l'accueil froid et mesuré du pharisien, qui paraissait croire que c'était l'honorer assez que de l'admettre à sa table, et les manifestations d'amour de la pécheresse; le bain de pieds d'usage omis par l'un, les larmes abondantes versées sur ses pieds par l'autre; le baiser ordinaire de l'hôte à ses convives négligé par l'un, les baisers dont l'autre couvrait ses pieds; le parfum précieux dont on oignait un convive honoré en un jour de fête (Ps. XXIII, 5), supprimé par l'un, mais plus que remplacé par l'autre. En vérité ce n'est pas Simon, c'est elle qui a fait à Jésus les honneurs de la maison! L'omission de τῆς κεφαλῆς (v. 44) chez les alex., « [les cheveux] *de sa tête*, » est probablement une faute de négligence. Ce mot convient parfaitement au contexte; la *tête*, comme la partie la plus noble du corps, est opposée aux *pieds* de Jésus. — La leçon εἰσῆλθεν, « [depuis qu'] *elle est entrée*, » d'un seul Mn. a au premier coup d'œil quelque chose de séduisant. Mais elle est trop faiblement appuyée, et le T. R. : « depuis que *je suis entré*, » est en réalité préférable. Jésus rappelle par là à Simon le moment où il était entré sous son toit, et où il aurait eu le droit d'attendre de lui les signes de respect et d'affection qu'il avait négligés.

La femme avait suivi Jésus de si près qu'elle était entrée presque avec lui; elle s'était trouvée là pour lui rendre hommage au moment même où il s'était mis à table. — De cet effet visible, la différence complète entre l'amour de l'un et celui de l'autre, Jésus remonte, v. 47, à la cause cachée : la différence dans la mesure du pardon accordé à l'un et à l'autre. Οὗ χάριν, *c'est pourquoi;* proprement : *en raison de quoi,* c'est-à-dire, de ce contraste entre les manifestations de votre reconnaissance à tous deux (v. 44-46). Cette conjonction est l'inverse du *donc* v. 42, qui conduisait de la cause à l'effet prévu. — On pourrait faire porter ce *c'est pourquoi* sur l'idée principale : « Ses péchés lui sont pardonnés. » Il faudrait alors faire des mots λέγω σοι, *je te le déclare,* une phrase incise, et de la dernière proposion une explication épexégétique de *c'est pourquoi :* « C'est pourquoi, je te le déclare, ses péchés nombreux lui sont pardonnés, et cela parce qu'elle a beaucoup aimé. » Mais on peut aussi faire porter le *c'est pourquoi* directement sur « je te déclare, » et faire de tout le reste du verset le complément de ce verbe : « C'est pourquoi je te déclare que ses péchés nombreux lui sont pardonnés, parce que. . . » Cette seconde construction est évidemment plus simple. La leçon : *je t'ai dit,* de ℵ, indiquerait que cette vérité était déjà renfermée dans la parabole. Elle n'a pour elle ni l'autorité, ni la vraisemblance. — Comment comprendre les mots : *parce qu'elle a beaucoup aimé?* L'amour est-il, selon Jésus, la cause du pardon? C'est ainsi que les interprètes catholiques et même plusieurs protestants entendent cette parole : Dieu nous pardonne beaucoup, quand nous aimons beaucoup; peu, si nous aimons peu. Mais 1. Il y a dans ce cas incohérence complète entre la parabole et son application. Jésus, d'après ce principe, n'aurait pas dû demander, v. 42 : « Lequel donc des deux *l'aimera* le mieux? »

mais : « Lequel donc l'*aimait* mieux ? » La remise des deux dettes de valeur différente *proviendrait* de la mesure d'amour différente des deux débiteurs, tandis que c'est au contraire la différence des dettes remises qui produit la différence de reconnaissance. 2. Il y aurait une incohérence plus choquante encore, s'il est possible, entre la première partie de l'application, v. 47ª, et la seconde, v. 47ᵇ : « Celui à qui il est peu pardonné, aime peu. » Jésus, pour être conséquent, aurait dû dire précisément le contraire : « Celui qui aime peu, il lui est peu pardonné. » 3. Les mots : *ta foi t'a sauvée* (v. 50), montrent bien quel a été, dans la pensée de Jésus, le principe du pardon accordé à cette femme ; c'est la foi, non l'amour. Il ne faut pas oublier que ὅτι, *parce que,* exprime fréquemment, comme notre *car,* non la relation de l'effet à sa cause, mais la relation (purement logique) de la preuve à la chose prouvée. On peut dire : il fait jour, car le soleil est levé ; mais on peut dire aussi : le soleil est levé, car [ce que j'affirme parce que] il fait jour. Ainsi dans notre passage, le ὅτι, *parce que,* peut et, d'après ce qui précède et ce qui suit, *doit* signifier : « Je te déclare que ses péchés nombreux lui sont pardonnés, *comme tu dois le conclure de ce qu'*elle a beaucoup aimé. » Tout est ainsi d'accord, l'application avec la parabole, cette parole avec les suivantes, Jésus avec lui-même et avec saint Paul. — V. 47ᵇ contient l'autre côté de l'application de ce même principe : d'autant moins de pardon, d'autant moins d'amour. Cela s'adresse à Simon. Mais Jésus, par délicatesse, donne à cette vérité sévère la forme d'une proposition générale : « *Celui à qui. . .* ; » exactement comme il agit aussi avec Nicodème : « *Si quelqu'un* ne naît. . . » (Jean III, 3).

La pensée exprimée dans ce v. 47 soulève deux difficultés : 1. Le pardon peut-il n'être que partiel ? Il y aurait donc

des hommes à demi-sauvés et à demi-perdus! 2. Serait-il nécessaire d'avoir gravement péché pour arriver à aimer beaucoup? — Le pardon réel du moindre péché renferme certainement en germe le salut complet, mais en germe seulement. Si la foi se maintient et s'accroît, ce pardon initial s'étendra successivement à tous les péchés de la vie, à mesure qu'ils seront toujours plus complétement reconnus et confessés. Le premier pardon est le gage de tous les autres. Dans le cas contraire, le pardon déjà accordé sera retiré, comme cela est représenté dans la parabole du méchant débiteur, Matth. XVIII; et l'œuvre de la grâce, au lieu de se consommer, avortera. Tout est transition ici-bas, transition libre, soit au salut parfait, soit à la condamnation complète. Quant à l'abondance de péché indispensable pour aimer beaucoup, il n'y a rien à ajouter volontairement à ce que chacun de nous possède déjà; il suffit de calculer exactement notre avoir. Ce qui manque au meilleur pour aimer beaucoup, ce n'est pas le péché; c'est la connaissance du péché.

V. 48-50. *Conclusion.* — Bleek a conclu du v. 48 : *tes péchés te sont pardonnés*, que cette femme ne possédait point encore le pardon jusqu'à ce moment. Cette supposition est exclue par tout ce qui précède. Bleek oublie que ἀφέωνται est un parfait qui indique un état réel résultant d'un acte accompli depuis un temps indéterminé. En face des dénégations pharisaïques des membres de l'assemblée et des doutes qui pouvaient surgir dans le cœur de la pécheresse elle-même, Jésus lui renouvelle l'assurance du fait divin dont il est auprès d'elle le témoin et le garant. Cette déclaration directe et personnelle correspond à ce qu'est dans notre vie le témoignage intime de l'Esprit divin, après que nous avons saisi les promesses de la Parole (Eph. I, 13). — Sur l'objection v. 49, comp. V, 21. Καί, *même;* en

outre de tout ce qu'il fait d'extraordinaire. — Jésus continue, comme s'il n'avait pas entendu, mais tout en tenant compte pourtant de ce qui se dit autour de lui (εἶπε δέ, « *mais* il dit »). Il révèle à l'assemblée, tout en s'adressant à la femme, le fondement inébranlable sur lequel repose son pardon. Elle est au bénéfice de ce décret : Quiconque croit est sauvé. Qu'elle s'en retourne donc avec son trésor, la paix, malgré tous les murmures pharisaïques! Εἰς εἰρήνην : dans la paix et pour en jouir.

Ce récit admirable, conservé par Luc seul, renferme les deux traits essentiels de ce qu'on appelle le paulinisme, la gratuité et l'universalité du salut. Résulterait-il de là qu'il a été inventé postérieurement à Paul pour mettre en scène ces grands principes? Il résulte uniquement de là que l'intention de Luc était réellement, comme il l'a dit en commençant (I, 4), de montrer par son évangile que la doctrine si nettement formulée et si énergiquement prêchée par Paul était déjà renfermée en germe dans tous les actes et dans tous les enseignements de Jésus, que *l'évangile de Paul* n'est ainsi que l'application des principes déjà posés par le Seigneur lui-même.

Un récit assez semblable à celui-ci se trouve dans les trois autres évangiles, mais placé à une époque plus tardive, dans le cours de la semaine de la Passion. Marie, sœur de Lazare, oint Jésus dans un repas qui lui est offert par les gens de Béthanie (Matth. XXVI, 6 et suiv.; Marc XIV, 3 et suiv.; Jean XII, 1 et suiv.). Un grand nombre d'interprètes admettent que ce fait est le même que celui que nous venons d'étudier dans Luc. Ils s'appuient sur la ressemblance de l'acte, sur la circonstance que Luc ne raconte pas l'onction de Béthanie, et qu'en échange les trois autres évangélistes ne mentionnent pas celle de Galilée, enfin sur ce que, dans les deux cas, le propriétaire de la maison où se donne le repas porte le nom de Simon (Luc v. 40; Matth. XXVI, 6; Marc XIV, 3). Ces raisons ont de la force sans doute; mais elles ne sont pas décisives. L'acte de l'onction se rattachait à un usage tellement ordinaire dans les

festins (Luc v. 46; Ps. XXIII, 5), qu'on peut sans peine en supposer la répétition. Les causes de l'omission d'un récit chez un ou deux d'entre les évangélistes sont trop accidentelles pour que nous puissions fonder là-dessus quelque conclusion solide. Qu'on se rappelle l'omission de la guérison du possédé de Capernaüm, chez Matthieu, celle de la guérison du serviteur du centenier, chez Marc, dont il est impossible de se rendre compte. Quant au nom de Simon, il était tellement répandu, que, sur le petit nombre de personnages nommément désignés dans le N. T., il ne se trouve pas moins de quinze Simons! Les raisons qui parlent pour la différence des deux faits sont les suivantes: 1° La diversité du lieu: chez Luc la Galilée; chez les trois autres la Judée. Cette raison n'a qu'une valeur secondaire, il est vrai; car au ch. X, Luc paraît placer la visite de Jésus chez Marthe et Marie au milieu du ministère galiléen. 2° La différence du temps. 3° Celle des personnes: la pécheresse, chez Luc, est une personne étrangère à la maison de l'hôte (v. 37: «*une femme de la ville*»), et Simon lui-même l'envisage comme telle et comme complètement inconnue à Jésus (v. 39); Marie, au contraire, appartient à une famille amie qui recevait habituellement Jésus sous son toit. D'ailleurs, il répugnera toujours d'identifier Marie, la sœur de Lazare, telle que nous la connaissons par Jean XI et Luc X, 38-42, avec une femme de mauvaise vie. 4° La différence la plus importante est celle qui porte sur l'entretien lui-même. A Béthanie, une réclamation de Judas en faveur des pauvres, et une réponse de Jésus renfermant l'annonce de sa mort prochaine. En Galilée, la grande thèse évangélique que l'amour est le fruit du pardon, lequel n'a pas d'autre condition que la foi. Quel accord peut-on découvrir entre ces deux entretiens? On peut concevoir des altérations assez graves apportées au cadre historique d'un récit par la tradition. Mais par quel prodige l'une de ces deux conversations aurait-elle pu se transformer en l'autre?

VI. — *Les femmes qui entretenaient Jésus :* VIII, 1-3.

A côté des hauts problèmes religieux que soulève la vie de Jésus, il est une question moins relevée, mais qui a bien aussi son intérêt: Comment Jésus a-t-il vécu matériellement pendant les deux à trois ans que dura son ministère? Il

avait renoncé à sa profession terrestre. Il s'était volontairement désisté de la faculté de pourvoir miraculeusement à la satisfaction de ses besoins. De plus, il n'était pas seul : il était accompagné constamment de douze hommes, qui avaient abandonné aussi leur métier, et de l'entretien desquels il s'était chargé en les appelant à le suivre. Une bourse commune pourvoyait aux besoins de la société ambulante (Jean XIII, 29); c'était aussi là qu'on puisait pour les pauvres (Jean XII, 6). Mais, cette bourse, comment se remplissait-elle? L'hospitalité explique en partie le problème, mais pas complètement. N'y avait-il pas des besoins divers, de vêtements, etc.? La vraie réponse à cette question, c'est celle qui ressort de notre morceau, qui présente par cela même un haut intérêt. Jésus a dit : « *Cherchez premièrement le royaume de Dieu, et les autres choses vous seront données par-dessus.* » Il a dit aussi : « *Il n'est personne qui abandonne père, mère...*, *maison, champs, pour le royaume de Dieu, qui ne retrouve cent fois autant.* » Ces préceptes, il les tirait de son expérience journalière. L'amour reconnaissant de ceux qu'il comblait de ses richesses spirituelles, pourvoyait à ses besoins temporels ainsi qu'à ceux de ses disciples. Quelques femmes pieuses accomplissaient envers lui spontanément la tâche de mère et de sœurs.

Ce morceau suffirait à prouver l'excellence des sources de Luc; leur originalité : les autres évangélistes ne fournissent aucun renseignement semblable; — leur exactitude : qui aurait inventé ces détails si simples, si positifs, ainsi que les noms et les qualités de ces femmes? — leur pureté : quoi de plus éloigné du faux merveilleux et des fictions légendaires, que ce tableau si parfaitement naturel et prosaïque des moyens d'existence du Seigneur, pendant le cours de son ministère?

V. 1-3[1]. Luc fait ressortir ce moment comme une époque bien marquée dans le ministère du Seigneur. Il cesse de prendre Capernaüm, son ἰδία πόλις, *sa ville* (Matth. IX, 1), pour centre de son activité ; il adopte un genre de vie complètement ambulant, et, à la lettre, n'a plus un lieu fixe où reposer sa tête. C'est ce changement dans son mode d'existence, accompli à cette époque, qui engage Luc à placer ici ce coup d'œil sur le mode de son entretien matériel. L'aor. ἐγένετο, *il arriva* (v. 1), indique un moment bien déterminé. Le καί, devant αὐτός, signe de l'apodose, trahit une source araméenne. L'imparf. διώδευε, *il traversait en cheminant,* indique un mode de voyager lent et continu. La prépos. κατά fait ressortir le soin particulier qu'il accordait à *chaque* localité, soit grande *(ville),* soit petite *(hameau).* Il se donnait le temps de s'arrêter partout. A l'idée générale de proclamation, exprimée par le verbe κηρύσσειν, *prêcher,* le second verbe, *évangéliser,* annoncer la bonne nouvelle du royaume, ajoute l'idée d'une proclamation de *grâce,* comme caractère dominant de ses enseignements. — Les Douze l'accompagnaient. Quelle étrange apparition, que celle de cette troupe, parcourant les villes et les campagnes comme un chœur de membres du royaume céleste, et ne s'occupant qu'à répandre et à célébrer le salut ! La terre vit-elle jamais un semblable phénomène ? — Parmi les femmes qui accompagnaient cette troupe, remplissant l'office d'humbles servantes, Luc fait ressortir en premier lieu *Marie,* surnommée *Magdelaine.* Ce surnom vient probablement de ce qu'elle était originaire de *Magdala,* ville située sur la côte occidentale de la mer de Galilée (Matth. XV, 39) et dont l'emplacement au nord de Tibériade est indiqué en-

[1] V. 3. Au lieu d'αυτω, que lit T. R. avec ℵALMXΠ plusieurs Mnn. It[aliq.], on lit αυτοις dans 13 Mjj. 90 Mnn. Syr. It[aliq.] Or. Aug. — Les Mss. varient entre εκ et απο.

core aujourd'hui par un hameau nommé *El-Megdil (la tour)*. Les sept démons (Marc XVI, 9) désignent sans doute le point culminant de la possession, résultant d'une série de rechutes dont chacune avait aggravé le mal (Luc XI, 24-26). C'est sans le moindre fondement que la tradition identifie Marie-Magdelaine avec la pécheresse pénitente du ch. VII. On a confondu à tort la possession, qui est une maladie (voir à IV, 33), avec un état de corruption morale. Le surnom : *de Magdala,* est destiné à distinguer cette Marie de toutes les autres, de celle de Béthanie en particulier. — *Chuza* était probablement chargé d'une administration dans la maison d'Hérode Antipas. Ne serait-il point ce βασιλικός, *seigneur de la cour,* dont Jésus avait guéri le fils (Jean IV), et qui avait cru *avec toute sa maison?* — Nous ne savons rien de *Suzanne* et des autres femmes. — Αἵτινες rappelle que c'était *en cette qualité* de servantes, qu'elles l'accompagnaient. — Διακονεῖν, *servir,* désigne ici une assistance pécuniaire, comme Rom. XV, 25, et de plus les soins personnels qu'auraient pu rendre une mère, des sœurs (v. 21). La leçon αὐτῷ, qui *le* servaient, du T. R., pourrait être une correction d'après Matth. XXVII, 55; Marc XV, 41; mais la leçon αὐτοῖς, qui *les* servaient, en est plus probablement une d'après v. 1 (les Douze) et IV, 39.

Quel Messie, pour l'œil de la chair, que cet être vivant de la charité des hommes! Mais quel Messie, pour l'œil de l'esprit, que ce Fils de Dieu vivant de l'amour de ceux que son amour fait vivre! Quel échange de bons offices, autour de la personne de cet être, entre le ciel et la terre!

VII. — *La parabole du semeur :* VIII, 4-18.

Le morceau précédent avait signalé un changement dans le genre de vie extérieur du Seigneur. Le morceau suivant en indique un dans son mode d'enseignement. Une crise

est donc arrivée. La suite nous en fera connaître la nature. Jusqu'ici Jésus avait prononcé quelques paraboles (V, 36-39; VI, 39, 47 et suiv.). Dès maintenant et pour un temps assez long, il emploie habituellement cette forme. La parabole a la double propriété de graver ineffaçablement la vérité dans l'esprit de celui qui sait la saisir sous l'image dont elle est revêtue, et de la voiler aux regards de l'auditeur inattentif ou paresseux dont l'esprit ne cherche pas à percer cette enveloppe. Elle est ainsi très-propre à opérer un triage parmi les auditeurs. — Le terme de *parabole* (de παραβάλλειν, *placer à côté*) indique un enseignement dans lequel, à côté de la vérité, est placée l'image qui la représente. C'est également le sens de παροιμία, un sentier à côté du grand chemin. La parabole ressemble beaucoup à la fable, mais elle en diffère sous deux rapports, l'un de fond, l'autre de forme. Tandis que la fable se rapporte aux relations des hommes entre eux et aux lois morales qui règlent ces relations, la parabole a pour objet les relations de l'homme avec Dieu et les principes suprêmes qui les régissent. La supériorité du domaine dans lequel se meut la parabole détermine la différence de forme qui la sépare de la fable. La fable tient du jeu; il est donc permis d'y faire parler les plantes, les animaux. La parabole a un objet trop sérieux pour comporter de pareilles fictions. Rien dans le tableau ne doit ici heurter la vraisemblance. Les animaux, les objets matériels, peuvent jouer un rôle dans la parabole (brebis, levain); mais ce rôle ne peut être contraire à la nature réelle de ces êtres. — La parabole était le mode d'enseignement le plus naturel pour un être tel que Jésus. Vivant incessamment dans la contemplation du monde divin, qui était découvert à son sens interne, se trouvant en même temps en rapport continuel avec le monde extérieur, qu'il observait d'un regard intelligent et calme, il devait

être conduit à rapprocher incessamment ces deux sphères et à saisir les innombrables analogies qui existent entre elles.

La première parabole développée qu'il a racontée paraît avoir été celle du semeur. Matthieu en fait l'ouverture de la grande collection des paraboles, ch. XIII. Marc lui assigne une place analogue en tête d'une collection plus restreinte, ch. IV. C'est, avec celle des vignerons, qui appartient aux derniers temps, la seule qui ait été conservée également par les trois syn. C'est au récit de cette parabole que se rattache chez tous trois l'explication générale que Jésus donna, une fois pour toutes, à ses disciples, sur l'emploi de cette forme d'enseignement. Il paraît donc bien que ce fut la première similitude complète qu'il leur proposa. Aussi est-ce celle qui paraît avoir le plus frappé les disciples et que dans la tradition orale on racontait le plus fréquemment; ce qui explique sa reproduction par nos trois évangélistes.

Le morceau suivant contient : 1° la parabole (v. 4-8); 2° les éclaircissements donnés par Jésus sur ce mode d'enseignement (v. 9 et 10); 3° l'explication de la parabole (v. 11-15); 4° un avertissement aux apôtres sur la conduite qu'ils ont à tenir à l'égard des vérités que Jésus leur enseigne de cette manière (v. 16-18).

1° V. 4-8[1]. *La parabole.* — Matthieu et Marc placent cette parabole après la visite de la mère et des frères de Jésus (Matth. XIII, 1; Marc, IV, 1). Chez Luc, elle précède immédiatement le même récit (v. 19 et suiv.). Cette connexion peut être le résultat d'une relation chronologique réelle, ou bien aussi celui d'une relation morale, comp. v. 15 :

[1] V. 4. ℵ quelques Mnn. : συνοντος. — V. 6. BLRZ : κατεπεσεν au lieu d'επεσεν. — V. 8. Presque tous les Mjj. lisent εις au lieu d'επι, que lit T. R. avec D et quelques Mnn.

« ceux qui retiennent la parole et portent du fruit, » avec v. 21 : « ceux qui écoutent la parole et qui la mettent en pratique. » — On pourrait faire de τῶν ἐπιπορευομένων, *ceux qui accouraient à lui,* le complément de ὄχλου, *une multitude,* en donnant à καί le sens de : *et même.* Mais cette construction est forcée. Les deux génitifs sont parallèles. Luc veut dire : « Comme une grande multitude était réunie autour de lui et qu'elle s'accroissait à toute heure des contingents qui arrivaient en quelque sorte de chaque ville. » Ce préambule a une portée considérable. Jésus parcourt le pays, s'arrêtant dans chaque lieu ; les Douze lui font cortége ; les villes se vident, pour ainsi dire ; des populations entières l'accompagnent. Nous sommes évidemment arrivés à un point culminant. Mais plus le nombre des auditeurs s'accroît, plus Jésus comprend que le moment est venu d'opérer entr'eux un triage ; si d'un côté il faut s'attacher plus étroitement les cœurs spirituels, de l'autre il importe d'éloigner les charnels. C'est à cela que tendent les paraboles en général ; celle du semeur est par son sens même en rapport direct avec cette situation. — Il paraît par Matthieu et Marc que Jésus était assis sur une barque au bord de la mer et que, de cette espèce de chaire, il enseignait le peuple qui se tenait debout sur le rivage. Il discernait donc aisément les expressions variées des figures dont se composait cette foule. — L'art. ὁ devant σπείρων, désigne cet individu comme celui d'entre les serviteurs qui a été chargé de cette tâche. Gess fait observer le contraste entre ce semeur qui commence le travail de l'établissement du règne de Dieu au moyen de la seule Parole et le Messie tel que le dépeignait Jean-Baptiste, *ayant le van en sa main.* — Jésus reconnaît parmi ses auditeurs quatre classes de personnes, et il les compare à quatre espèces de terrains, dont les campagnes environnantes lui offrent les

échantillons en ce moment même. Depuis le bord de la mer le sol s'élève assez rapidement; or, sur de telles pentes, il arrive facilement que la portion supérieure d'un champ ne possède qu'une faible couche de terre végétale, tandis que, à mesure que l'on descend vers la plaine, la couche de terre devient plus profonde. De là les différences indiquées. Le premier terrain *(au bord du chemin)* est la partie la plus rapprochée de la route dont usent volontiers les passants. Le second (*sur le rocher,* selon Luc; *le* où *les endroits pierreux*, chez Matthieu et Marc) ne désigne point, comme on le croit souvent, une terre mêlée de gravier; mais, comme le dit bien l'expression de Luc et comme le confirme l'explication : *parce que la terre n'était pas profonde* (Matthieu et Marc), cette portion du champ où le roc n'est recouvert que d'une mince couche de terre. Le troisième terrain est un sol plantureux, mais saturé déjà de semences de buissons épineux. Reste la *bonne terre* (Marc et Matth. : καλή). Ce dernier terrain n'est ni *dur* comme le premier, ni *léger* comme le second, ni *impur* comme le troisième; il est tendre, profond, exempt de semences étrangères. Les quatre prépositions employées par Luc caractérisent bien ces relations diverses de la semence avec le sol : παρά, *à côté,* ἐπί, *sur,* ἐν μέσῳ, *au milieu*, εἰς, *dans* (ἐπί dans le T. R., v. 8, n'a pour lui que des autorités insuffisantes).

De la nature du sol résulte le sort de la semence. Dans le premier terrain, elle ne germe pas même. Le φυέν, *ayant germé* (v. 6. 7. 8), est passé sous silence au v. 5. La germination n'ayant pas eu lieu, les causes de destruction extérieures agissent; ce sont les passants et les oiseaux. Matthieu et Marc ne mentionnent que cette dernière. Dans le second terrain, la semence germe; mais la racine, rencontrant immédiatement le roc, ne peut se développer proportionnellement à la tige, et dès que le soleil a desséché

la mince couche de terre, la plante dépérit. La semence, dans le troisième terrain, se développe jusqu'à l'épi. Mais les ronces l'étouffent avant la formation du grain. Ainsi, dans le premier cas, deux causes de destruction externes; dans le second, une cause externe et une cause interne; enfin, dans le troisième, une seule cause purement interne. Dans le quatrième terrain, la plante accomplit heureusement tout le cycle de la végétation. Luc n'indique que le plus haut degré de fertilité, le centuple. Matthieu et Marc mentionnent les degrés inférieurs; Marc, dans l'ordre ascendant, Matthieu, dans l'ordre descendant. Quelle puérilité indigne d'hommes sérieux que ces variations mesquines, si les évangélistes travaillaient sur un document commun!

Le Seigneur appelle l'attention sérieuse de la foule sur ce résultat; ἐφώνει: il *élève la voix;* ce sont des paroles qu'il accentue. Il cherche à réveiller ce sens intime pour les choses divines sans lequel l'enseignement religieux n'est qu'un vain son. — Le but de Jésus est d'abord de montrer qu'il ne se fait aucune illusion à la vue de cette foule en apparence si attentive; puis de mettre ses disciples en garde contre les espérances que pourrait leur faire concevoir une telle affluence; enfin, et surtout, de prémunir ses auditeurs contre les périls qui menacent les impressions saintes qu'ils éprouvent à cette heure.

2° V. 9 et 10 [1]. *Les paraboles en général.* — « *Ses disciples l'interrogeaient, lui demandant ce que signifiait cette parabole.* 10 *Il leur dit: Il vous est donné, à vous, de connaître les mystères du royaume de Dieu; mais aux autres, cela leur est annoncé en paraboles, afin que voyant ils ne voient point et qu'entendant ils ne comprennent point.* »

[1] V. 9. ℵBDLRZ quelques Mnn. Syr. Itplerique omettent λεγοντες devant τις. — V. 10. ℵR quelques Mnn.: ακουσωσιν au lieu de συνιωσιν.

— La question des disciples se rapportait uniquement au sens de la parabole précédente. Mais Jésus en profite pour leur donner une explication générale sur ce mode d'enseignement. Il en est de même dans Marc, qui ajoute seulement ce détail: *quand ils furent seuls avec lui.* Dans Matthieu, la question des disciples est tout à fait générale: « *Pourquoi leur parles-tu en paraboles?* » Cette forme de la question nous paraît moins naturelle. — La réponse de Jésus est plus développée dans Matthieu. Il cite *in extenso* la prophétie d'Esaïe (ch. VI) à laquelle fait allusion le texte de Luc et que Marc incorpore au discours même de Jésus. Bleek prétend trouver dans le *parce que* de Matthieu (XIII, 13) une idée moins dure que dans le *afin que* de Marc et de Luc. C'est à tort; l'idée est absolument la même. Dans les deux cas, Jésus déclare nettement que le *but* de ses paraboles est non de faire comprendre les vérités divines à tous, mais de les voiler à ceux qui ne s'en soucient pas. Et c'est par cette raison qu'il ne se sert de ce mode d'enseignement que depuis ce moment. Par des prédications dans le genre du sermon sur la montagne, il avait accompli le premier acte de la pêche spirituelle, jeté le filet. Maintenant commence le second, le triage; et il l'accomplit au moyen de l'enseignement en paraboles. Nous l'avons vu: la parabole a la double propriété de faire avancer les uns, d'éloigner les autres. Le voile, jeté par elle sur la vérité, devient transparent pour l'esprit attentif, mais reste impénétrable à l'esprit distrait. L'opposition entre ces deux résultats est exprimée dans Luc par ces mots, placés à dessein en tête de la phrase: *à vous* et *aux autres.* De même chez Matthieu: *à vous* et *à ceux-là.* Chez Marc, plus énergiquement encore: *à vous* et *à ceux-là qui sont dehors.* Le parf. δέδοται ne se rapporte pas à un décret antérieur (il eût fallu l'aor.), mais à l'état actuel des disci-

ples, qui les rend aptes à recevoir la révélation des choses divines. C'est l'attrait intérieur dû à l'enseignement divin, dont parle Jésus Jean VI. — Le terme de *mystère* désigne dans l'Ecriture le plan du salut, en tant que ne pouvant être connu de l'homme que par une révélation supérieure (μυέω, *initier*). Employé au pluriel *(les mystères)*, il désigne les différentes parties de ce vaste ensemble. Ce sont les *choses célestes* dont Jésus parlait à Nicodème (Jean III, 12), et qu'il opposait aux *choses terrestres* qu'il avait prêchées au commencement. Le verbe sous-entendu devant ἐν παραβολαῖς est λαλεῖται. — Mais comment, quand Dieu se révèle, sa volonté peut-elle être de n'être pas compris, comme Esaïe (ch. VI) le disait, et comme Jésus le répète ici? Ce n'est là, comme le dit Riggenbach, ni sa volonté première, ni sa volonté dernière. C'est un décret intermédiaire; c'est un châtiment. Quand le cœur ne s'est pas ouvert aux premières clartés de la vérité, les suivantes, plus vives, au lieu de l'éclairer, l'éblouissent et l'aveuglent; et ce résultat est voulu. C'est un jugement. Pharaon, refusant de se soumettre, après les premières leçons reçues, doit être endurci par les suivantes; car s'il ne veut pas se convertir, il doit servir du moins à la conversion des autres par l'éclat de son châtiment. C'était là l'état du peuple juif lui-même au temps d'Esaïe. C'est ce que Dieu fait sentir en l'appelant non: *mon peuple*, mais: *ce peuple*. Déjà Dieu le voit inhabile à remplir le rôle d'apôtre du monde qu'il lui avait départi. Ce rôle, il l'accomplira néanmoins; seulement ce ne sera pas par son action missionnaire, mais par sa ruine. Cette ruine devient donc nécessaire; et *parce qu'*il faut cette ruine (Matthieu), ou *afin qu'*elle ait lieu (Marc et Luc), Israël doit être endurci. Cette même situation se répétait à l'époque du ministère de Jésus à laquelle nous sommes parvenus. Israël repoussait, comme nation, la lumière qui

brillait en Jésus : cette lumière se couvrait d'un voile, la parabole. Mais à travers ce voile elle jetait des rayons d'autant plus brillants dans le cœur de ceux qui, comme les disciples, en avaient accueilli avec empressement les premières clartés. — Les termes de *voir*, d'*entendre*, se rapportent au tableau de la parabole ; ceux de *ne pas voir, ne pas comprendre*, à son sens réel.

3° V. 11-15 [1]. *L'explication de la parabole.* — L'expression : *c'est ici la parabole* (v. 11), signifie que l'essence du tableau n'est pas le tableau, mais l'idée. — Le point de comparaison entre la Parole et la semence est la puissance de vie renfermée sous une enveloppe sans apparence. — En disant : *la Parole*, Jésus parle sans doute avant tout de son enseignement, mais en y comprenant toute prédication qui le reproduira fidèlement. — Jésus discernait dans la foule ces quatre espèces de figures : des visages inintelligents et distraits, des physionomies enthousiastes et ravies, des figures à l'expression grave, mais préoccupée, enfin des regards d'une joyeuse sérénité, qui annonçaient un plein abandon à la vérité enseignée. — Dans l'explication qui suit, la Parole est quelquefois identifiée avec la vie nouvelle qui en doit sortir, et celle-ci avec les individus eux-mêmes en qui s'accomplit ce phénomène : ainsi s'expliquent les expressions étranges : *ceux qui sont semés le long du chemin* (v. 12 ; comp. v. 13. 14. 15) ; *ils n'ont pas de racines* (v. 13) ; *ils sont étouffés* (v. 14). — La première classe renferme ceux qui sont atteints d'une insensibilité religieuse complète : nuls besoins de conscience ; nul effroi de la condamnation ; nul désir de salut ; par conséquent nulle affinité avec l'Evangile de Christ. La parole succombe donc, en eux, aux agents de destruction extérieurs. Un

[1] V. 12. ℵBLUZ quelques Mnn. : ακουσαντες au lieu d'ακουοντες. — V. 13. ℵ* DF^{w}X : την πετραν au lieu de της πετρας.

seul est relevé dans l'application: *le diable* (Luc), *Satan* (Marc), *le malin* (Matthieu), qui se sert de divers moyens de distraction pour faire oublier à chacun d'eux ce qu'il a entendu. Si Jésus ne croyait pas à l'existence de Satan, il ne le poserait pas comme une réalité correspondante à l'image de la parabole. — Οἱ ἀκούοντες: *qui entendent,* doit être expliqué ainsi: « qui entendent, et *rien de plus.* » Cela renferme le: *ne pas comprendre*, de Matthieu.

Les seconds sont des cœurs légers, mais inflammables, chez qui l'imagination et la sensibilité suppléent un instant à l'absence de sens moral. Les nouveautés de l'Evangile, l'opposition qu'il affiche aux idées reçues, les charment. De tels hommes forment, presque dans chaque réveil, une portion considérable des nouveaux convertis. Mais la Parole se heurte bientôt chez eux à un obstacle intérieur: le cœur de pierre, que l'humiliation de la repentance et l'amour de la sainteté n'a jamais brisé. Elle se trouve ainsi livrée aux agents de destruction extérieurs: la *tentation* (Luc), la *tribulation* et la *persécution* (Matth. et Marc); l'inimitié des chefs, la fureur des pharisiens, le danger de l'excommunication, la nécessité de souffrir, en un mot, pour rester fidèle. Ceux qui n'ont cherché dans l'Evangile qu'un moyen de jouissance spirituelle, succombent alors. — Il faut sous-entendre, v. 13, le verbe εἰσίν et faire de οἳ ὅταν l'attribut: *sont ceux qui, lorsque...* Le οἵ à la fin du verset est un développement de οὗτοι, et signifie: *lesquels, comme tels.*

Les troisièmes sont des cœurs sérieux, mais partagés; ils cherchent le salut et reconnaissent le prix de l'Evangile; mais ils veulent aussi le bien-être terrestre et ne sont point décidés à tout sacrifier à la vérité. Ces personnes se trouvent souvent aujourd'hui parmi ceux qu'on envisage comme les vrais chrétiens du troupeau. Le cœur terrestre persiste

à côté de l'intérêt sérieux pour l'Evangile et empêche jusqu'à la fin la conversion complète. — L'avortement de la semence ne provient ici que d'une cause interne, qui est à la fois triple et une : les *soucis* (chez ceux qui sont dans l'indigence), la *richesse* (pour ceux qui sont en train de faire fortune), et les *jouissances de la vie* (pour ceux qui sont déjà riches). Ces gens ont comme Ananias et Saphira, surmonté la crainte de la persécution, mais ils succombent, comme eux, à l'obstacle intérieur d'un cœur partagé. — Πορευόμενοι, *s'en allant*, dépeint le train de la vie active : on va, on vient, faisant ses affaires (2 Sam. III, 1). C'est surtout dans ce verset que la semence est identifiée avec la vie nouvelle dans le croyant. La forme diffère complètement dans les trois syn.

Chez les quatrièmes, les besoins spirituels dominent la vie. La conscience morale ne dort pas comme chez les premiers ; c'est elle, et non, comme chez les seconds, l'imagination ou la sensibilité, qui règle la volonté ; elle règne sur les préoccupations terrestres qui l'emportent chez les troisièmes. Ce sont les âmes que décrit Paul Rom. VII. Ἐν καρδίᾳ et τὸν λόγον dépendent des deux verbes réunis ἀκούσαντες κατέχουσιν, qui ne désignent qu'un seul et même acte : *entendre* et *retenir* ne sont, pour de telles personnes, qu'une même chose. Le terme de *persévérance* rappelle les nombreux obstacles qu'a eu à surmonter la semence pour arriver à son développement complet ; comp. le καθ'ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ (Rom. II, 7). Jésus pensait certainement ici à ses disciples et aux femmes dévouées qui l'accompagnaient (v. 1-3). Luc ne mentionne pas plus dans l'explication que dans la parabole les différents degrés de fécondité indiqués par Matthieu et Marc, et ces derniers les indiquent encore ici dans l'ordre opposé.

Nous ne croyons pas qu'un seul verset, dans cette explication de

la parabole, soit compatible avec l'hypothèse que les évangélistes ont usé d'un texte commun, ou se sont mutuellement copiés; à moins que l'on admette qu'ils se sont permis de jouer, d'une manière puérile et profane, avec les paroles du Seigneur. La diversité continuelle des trois textes s'explique au contraire tout naturellement, s'ils ont pour source première l'enseignement traditionnel.

4° V. 16-18 [1]. *Conclusion pratique.* — « *Personne, après avoir allumé une lampe, ne la couvre d'un vase, ou ne la place sous un lit; mais il la met sur un chandelier, afin que ceux qui entrent voient la lumière.* 17 *Car il n'y a rien de caché qui ne doive devenir manifeste et rien de secret qui ne doive être connu et venir à la lumière.* 18 *Prenez donc garde comment vous écoutez; car quiconque a, on lui donnera; et quiconque n'a pas, même ce qu'il croit avoir lui sera ôté.* » — Bleek ne trouve aucune relation entre ces réflexions et la parabole précédente. Mais elles se rattachent aux réflexions analogues, v. 9 et 10. Il y a même antithèse intentionnée entre l'accroissement de lumière (v. 16 et 17), et l'augmentation d'obscurité (v. 10). — Jésus s'adresse aux disciples (comp. v. 18). Le mot que l'on traduit ordinairement par *flambeau*, désigne tout simplement la lampe, une soucoupe remplie d'huile, avec une mèche; c'est le mode d'éclairage le plus usité en Orient. On peut donc la placer sans danger sous un ustensile, comme le boisseau qui sert à la fois de mesure, de table et de plat, chez les pauvres, ou sous le divan (κλίνη), banc garni de coussins, élevé de 1-3 pieds, sur lequel on s'établit pour la conversation ou le repas. Les lits proprement dits ne sont pas en usage en Orient; on couche généralement par terre, sur des couvertures et des tapis [2]. La lampe

[1] V. 16. Les Mss. varient entre επι λυχνιας et επι την λυχνιαν (leçon tirée de Matthieu et Marc et de XI, 33). — V. 17. ℵBLZ: ο ου μη γνωσθη au lieu de ο ου γνωσθησεται.

[2] Félix Bovet, *Voyage en Terre-Sainte*, p. 348 et 349.

allumée pourrait désigner *les apôtres* que Jésus éclaire pour faire d'eux les docteurs du monde. *Couvrir la lumière* serait ne pas les placer dans une position suffisamment influente vis-à-vis des autres hommes; et *la mettre sur le chandelier* signifierait: leur conférer la charge apostolique en vertu de laquelle ils deviendront la lumière du monde. Ceux qui, en entrant dans la maison, voient la lumière, seraient les convertis d'entre les Juifs et les païens. Le v. 17 ferait allusion, comme XII, 3, à cette loi en vertu de laquelle la vérité doit être pleinement révélée au monde par la prédication apostolique. Enfin, le v. 18 se rapporterait à l'accroissement de lumière intérieure qui récompense le prédicateur de sa fidélité dans le travail. Mais c'est précisément à ce dernier verset qu'échoue toute cette interprétation. Car 1. Jésus, dans ce sens, aurait dû dire, non pas: *Prenez garde comment vous écoutez,* mais: *comment vous prêcherez.* 2. *Avoir,* dans le sens du v. 18, n'est certainement pas produire des fruits chez les autres, mais posséder soi-même la vérité. Il faut donc admettre que le terme λύχνος, *la lampe,* désigne *la vérité* concernant le royaume de Dieu, que Jésus dévoile aux apôtres dans ses paraboles. S'il revêt la vérité d'images sensibles, ce n'est pas pour la leur rendre inintelligible (pour la *mettre sous le boisseau);* bien au contraire, en leur en donnant l'explication, comme il vient de faire en ce moment même, il la place sur le chandelier; et c'est eux qui sont illuminés *en entrant dans la maison.* Pour eux tout s'expliquera graduellement. Tandis que la nuit s'épaissit pour Israël en raison de son incrédulité, les disciples marcheront de lumière en lumière jusqu'à ce qu'il ne reste pour eux, dans le plan de Dieu (*ses mystères,* v. 11), *rien d'obscur ni de caché* (v. 17). Le cœur de Jésus s'exalte à cette perspective. De là au v. 17 le rhythme poétique qui apparaît toujours en de

tels moments. Voilà donc pourquoi il s'agit pour les disciples d'écouter avec le plus grand soin, afin de posséder réellement ce qu'il leur donne, comme le bon terrain qui reçoit et féconde la semence (v. 18). Celui-là seul qui s'assimile l'enseignement par un acte de compréhension vivante, qui *a* réellement (le contraire de *voir sans voir*, v. 10), peut recevoir toujours plus. On n'acquiert qu'au moyen et en proportion de ce qu'on a. On n'interprète qu'avec la connaissance déjà obtenue. L'Esprit lui-même ne met en lumière que ce qu'on a gardé (Jean XIV, 26). Si donc quelqu'un d'entr'eux se contente d'écouter sans s'approprier, plus tard il n'obtiendra rien, et même ne tardera pas à perdre le tout. Marc (IV, 21-25) dit: *ce qu'il a;* Luc: *ce qu'il croit avoir*. Cela revient au même; car, de ce qu'on entend, mais sans le comprendre, il est également vrai de dire qu'on l'*a* (dans un sens purement extérieur) ou qu'on *croit* l'avoir (dans le sens réel du mot avoir). Comp. Luc XIX, 26. Ce même apophthegme se retrouve plusieurs fois dans Matthieu. C'est la formule d''une des lois les plus profondes du monde moral. — Baur et Hilgenfeld ont cru trouver dans le mot δοκεῖ, *croit* avoir, un reproche de Luc à l'adresse des prétentions orgueilleuses des Douze! Nos évangélistes ne se seraient pas attendu à avoir un jour des interprètes aussi malins. — Rien de plus efficace pour calmer chez les disciples l'exaltation que la vue de ces foules pouvait produire chez eux, que de les rappeler ainsi au sentiment de leur responsabilité. Les réflexions analogues dans Marc (IV, 25) ont une forme trop différente pour avoir été puisées à la même source.

Marc continue en rapportant la parabole de l'épi, qu'il raconte seul. Dans Matthieu, six paraboles sur le règne de Dieu se rattachent à celle du semeur. Elles forment un admirable ensemble. Après la fondation du royaume, décrite

dans la parabole du semeur, suit le mode de son *développement,* dans celle de l'ivraie; puis sa *puissance,* sous deux aspects (extension et transformation), dans celles du grain de sénevé et du levain; après cela, son *prix* incomparable, dans celles du trésor et de la perle; enfin sa *consommation,* dans celle du filet. Ce plan systématique appartient-il à Jésus? Je ne le pense pas. Il était trop bon pédagogue pour raconter ainsi sept paraboles tout d'une haleine [1]. D'un autre côté, n'aurait-il raconté, en cette occasion, que la parabole du semeur? Certainement pas, car Matthieu dit de ce moment-là (XIII, 3): « *Et il leur dit beaucoup de choses en paraboles,* » et Marc (IV, 2); « *Il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles.* » Jésus aura donc raconté en ce jour, outre la parabole du semeur, celle de l'ivraie (Matthieu) et celle de l'épi (Marc), dont les images sont empruntées au même domaine, et qui suivent immédiatement la première, l'une dans un évangile, l'autre dans l'autre. Quant aux autres paraboles, Matthieu les a réunies ici aux précédentes, selon son procédé constant de grouper les paroles du Seigneur autour d'un sujet donné. Des arrangements aussi différents ne paraissent pas compatibles avec l'emploi d'un même document écrit.

VIII. — *Visite de la mère et des frères de Jésus:* VIII, 19-21.

Nous ignorerions le vrai but de cette visite, si, dans ce cas comme dans plusieurs autres, le récit de Marc ne venait compléter utilement celui des deux autres. D'après Marc, le bruit était parvenu aux frères de Jésus qu'il était dans un état d'exaltation voisine de la folie; c'était l'écho de cette accusation des pharisiens: « il chasse les démons par Béelzébub. » Comp. Marc III, 21-22. 30. Ses frères ve-

[1] Je maintiens cette assertion en face de la contradiction de Gess.

naient donc dans l'intention de *se saisir de lui* (κρατῆσαι αὐτόν, v. 21) et de le ramener à la maison. Matthieu rattache également cette visite (XII, 46) à la même accusation. Chez Jean, les frères de Jésus ont, vis-à-vis de lui, une attitude analogue (VII; 5): « *Ses frères même ne croyaient pas en lui.* » Quant à Marie, il n'est pas dit qu'elle partageât les sentiments de ses fils. Mais en les voyant partir dans des dispositions semblables, elle pouvait désirer d'assister à la scène pénible qu'elle prévoyait. Peut-être aussi, comme Jean-Baptiste, ne savait-elle plus s'expliquer la marche de l'œuvre de son fils, et était-elle combattue entre des impressions contraires.

V. 19-21 [1]. — Le mot *dehors* (v. 20) pourrait s'entendre: « hors du cercle qui entourait Jésus. » Mais Marc parle expressément de la maison où il recevait l'hospitalité (v. 20), et où une grande foule *était assise autour de lui* (v. 32 et 34). — Les frères de Jésus sont-ils des fils, plus jeunes que lui, de Joseph et de Marie, ou des fils de Joseph d'un précédent mariage, ou des cousins de Jésus, fils de Cléopas (le frère de Joseph), qui seraient appelés ses frères, comme ayant été élevés dans la maison de Joseph, leur oncle? Nous ne saurions discuter ici cette question. (Voir notre *Commentaire sur l'Evang. de Jean,* à II, 12.) Ce qui est certain, c'est que l'interprétation littérale du mot *frère,* placé, comme il l'est ici, à côté du mot *mère,* est la plus naturelle. — La réponse de Jésus signifie, non que les liens de la famille sont, à ses yeux, sans valeur (comp. Jean XIX, 26), mais qu'ils le cèdent à un lien d'une nature supérieure et plus durable. Dans ces femmes qui l'accompagnaient, prenant de lui un soin maternel (v. 2 et 3), dans ces disciples qui s'associaient avec dévouement à son

[1] V. 20. ℵBDLΔZ quelques Mnn. Syr. It. omettent λεγοντων. — V. 21. Les alex. omettent αυτον.

œuvre, n'avait-il pas retrouvé une famille qui lui remplaçait celle qui s'était volontairement séparée de lui? Et cette relation nouvelle, spirituelle, éternelle comme Dieu même en qui elle était fondée, n'était-elle pas supérieure en dignité à celle du sang, que le moindre accident peut rompre? Dans cette parole s'expriment une tendresse et une reconnaissance profondes pour ces êtres dévoués, dont l'amour lui tenait lieu chaque jour des affections domestiques les plus chères. Il ne parle pas de père; cette place n'appartenant à ses yeux qu'à Dieu seul. On voit combien le tableau de la situation historique, donné par Marc, fait mieux comprendre l'à-propos de cette parole. Ce fait prouve que Luc n'a connu ni le récit de cet évangéliste, ni celui d'un prétendu Proto-Marc. Comment eût-il, de gaîté de cœur, négligé le trait de lumière qu'un tel récit faisait tomber sur toute la scène?

IX. — *L'apaisement de la tempête:* VIII, 22-25.

Nous arrivons ici à une série de récits qui se trouvent réunis dans les trois syn. (Matth. VIII, 18 et suiv.; Marc IV, 35 et suiv.): la tempête, le démoniaque, la fille de Jaïrus avec la femme malade d'une perte de sang. De la liaison de ces morceaux dans nos trois écrits évangéliques on a fréquemment conclu à l'emploi d'une source écrite commune. Mais 1. Comment, dans ce cas, ce cycle occuperait-il dans Matthieu une tout autre place (immédiatement après le sermon sur la montagne) que dans ces deux autres? Et 2. Comment arriverait-il que Matthieu intercale, entre le retour de Jésus et l'histoire de la fille de Jaïrus, deux morceaux de la plus haute importance: la guérison du paralytique (IX, 1 et suiv.), et la vocation de Matthieu avec le repas et l'entretien qui la suivent (v. 9 et suiv.), morceaux qui occupent dans Marc et Luc une place toute différente?

L'emploi d'une source écrite ne comporte pas des procédés aussi libres. Il est tout simple d'admettre que, dans l'enseignement traditionnel, on s'était habitué à raconter de suite ces trois faits, probablement parce qu'ils étaient réellement liés chronologiquement, et qu'à ce cycle naturel on ajoutait parfois, comme le fait Matthieu, d'autres traits qui n'appartenaient pas historiquement à ce moment-là. — Ce qui rend ce morceau particulièrement remarquable, c'est que nous y contemplons la puissance miraculeuse de Jésus à son point culminant: puissance sur les forces de la nature (tempête), sur celles des ténèbres (démoniaques), sur la mort enfin (fille de Jaïrus).

V. 22-25 [1]. Les miracles du genre de celui-ci, tout en manifestant le pouvoir originaire de l'homme sur la nature, sont en même temps le prélude de la palingénésie du monde visible à laquelle doit aboutir le relèvement moral de l'humanité (Rom. VIII). — Du récit de Matthieu (VIII, 18), on pourrait conclure que ce voyage eut lieu le soir même du jour où fut prononcé le sermon sur la montagne. Mais, d'autre part, il s'était passé trop de choses, d'après Matthieu lui-même, pour une seule journée. Marc place ce départ le soir du jour où Jésus raconta la parabole du semeur; cette date est bien plus vraisemblable. Celle de Luc, plus vague: *en un de ces jours-là,* n'infirme point celle de Marc. — Le but de cette excursion était d'évangéliser aussi la contrée située de l'autre côté de la mer, conformément au plan tracé VIII, 1. — D'après Marc, la barque des disciples était accompagnée d'autres bateaux. Au départ, le temps était calme, et Jésus, cédant à la fatigue,

[1] V. 24. $\aleph^{a}$ΧΓ plusieurs Mnn. Syr^{cur} It^{plerique} omettent επιστατα επιστατα. D lit κυριε κυριε. — ℵ E F G H quelques Mnn. It$^{aliq.}$: επαυσατο au lieu d'επαυσαντο. — ΚΔΠ plusieurs Mnn. ajoutent μεγαλη à γαληνη (tiré des parallèles).

s'était endormi. Le pinceau de Marc a conservé ce tableau ineffaçable : le Seigneur couché à la poupe, la tête sur un oreiller placé là par une main amie. Il arrive souvent, sur les lacs entourés de montagnes, que des coups de vent subits et violents descendent des hauteurs voisines, surtout vers le soir dans les jours chauds. C'est ce phénomène connu que désigne le mot κατέβη, *descendit* [1]. — Dans l'expression : συνεπληροῦντο, *ils étaient remplis,* il y a confusion du bateau avec ceux qu'il porte. — Le terme ἐπιστάτα est propre à Luc ; Marc dit διδάσκαλε, Matthieu κύριε. Quels ridicules changements si tous trois travaillaient sur un même document ! — Le v. 24 retrace un des plus sublimes tableaux que la terre ait contemplés : l'homme, calme en Dieu, dominant, par l'union entière de sa volonté avec celle du Tout-Puissant, le déchaînement des forces aveugles de la nature. Le terme ἐπετίμησε, *tança,* fait allusion au caractère hostile de cette puissance dans sa manifestation présente. Jésus s'adresse non seulement au vent, mais à l'eau ; car l'agitation des flots (κλύδων, Luc) subsiste après que l'ouragan est calmé.

Dans Marc et Luc, Jésus délivre d'abord les siens du danger, puis il parle à leur cœur. Dans Matthieu, il commence par les réprimander, puis il apaise la tempête. Cette dernière méthode paraît moins conforme à la sagesse du Seigneur. — Mais en quoi les apôtres avaient-ils mérité le reproche de manquer de foi ? Auraient-ils dû laisser la tempête suivre son cours, dans l'assurance qu'avec Jésus

[1] Sur ces ouragans auxquels est exposé, en particulier, le lac de Génézareth, comp. W. Thompson, *the land and the book*, London 1868, p. 375 (cité par M. Furrer) : « Les coups de vent se déchaînent par les gorges profondes qui descendent du nord et du nord-est, et sont non seulement violents, mais subits ; ils surviennent souvent quand le temps est parfaitement clair. »

ils ne couraient aucun péril, ou qu'en tout cas il se réveillerait à temps? Ou bien Jésus aurait-il attendu que l'un d'eux, par un acte de prière et de foi souveraine, apaisât lui-même la tempête? Il est plus simple d'admettre que ce qu'il blâme chez eux, c'est l'état de trouble et d'agitation dans lequel il les trouve, à son réveil. Quand il y a de la foi dans le cœur, la prière peut être émue, pressante; elle n'est pas accompagnée de trouble. L'exclamation attribuée aux témoins (v. 25) n'a rien d'étonnant, quoi qu'on en ait dit: d'abord, parce qu'il y avait là d'autres personnes que les apôtres (Marc IV, 36); ensuite, parce que de tels faits, même lorsqu'on en a déjà vu d'analogues, paraissent toujours nouveaux; enfin, parce que c'était la première fois que les apôtres voyaient leur Maître aux prises avec les puissances aveugles de la nature.

Strauss admet ici un mythe pur. Keim lui oppose l'antiquité évidente du récit (majesté sublime du tableau de Jésus, absence de toute ostentation dans ses paroles et ses actes, expression simple de l'admiration des témoins). Le récit doit donc reposer sur un fait quelconque, une aventure toute naturelle de navigation que l'on aura idéalisée d'après des paroles telles que Ps. CVII, 23 et suiv., et l'allocution à Jonas (I, 4-6) : « Réveille-toi, dormeur. » Et voilà l'histoire faite, dit la critique. Disons plutôt: le tour joué.

X. — *La guérison du démoniaque:* VIII, 26-39.

Ce morceau nous met en face d'une tempête non moins difficile à calmer, ainsi que d'une victoire plus saisissante encore. Luc et Marc parlent d'un démoniaque seulement; Matthieu de deux. L'hypothèse d'une source écrite commune rencontre ici une difficulté malaisée à surmonter. Mais la critique a des expédients pour tous les cas: selon Holtzmann, Matthieu, qui avait omis la guérison du démoniaque de Capernaüm, répare ici cette omission, « en ramenant le possédé oublié en société du nouveau » (p. 255).

Voilà un échantillon de ce qu'on appelle aujourd'hui la sagacité critique. Mais les évangélistes n'avaient donc pas foi eux-mêmes à ce qu'ils écrivaient pour fonder la foi des autres! Pourquoi serait-il impossible que les deux maniaques aient vécu ensemble, et que la guérison de l'un des deux seulement ait présenté les traits saillants mentionnés dans le récit suivant? Quoi qu'il en soit, nous avons ici une preuve de l'indépendance respective des récits de Matthieu, d'une part, de Marc et de Luc, de l'autre.

V. 26-29[1]. *La rencontre.* — Pour le nom des habitants, il existe trois leçons qui se retrouvent malheureusement aussi dans les deux autres syn. Epiphane mentionne déjà les formes suivantes : Γεργεσηνῶν, chez Marc et Luc (mais il est probable que, quant à Luc, il faut lire chez ce Père Γερασηνῶν) ; Γαδαρηνῶν, chez Matthieu (Γεργεσαίων, dans quelques manuscrits). Il semblerait résulter d'un passage d'Origène (*ad Joh.* T. VI, c. 24) que la leçon la plus répandue de son temps était Γερασηνῶν, que la leçon Γαδαρηνῶν ne se lisait que dans un petit nombre de manuscrits, et que Γεργεσηνῶν n'est qu'une conjecture de sa part[2]. Il expose que *Gerasa* est une ville d'Arabie, près de laquelle ne se trouve ni mer ni lac; que *Gadara,* ville de Judée, connue par ses bains chauds, n'a dans son voisinage ni bassin

[1] V. 26. T. R. avec A R Γ Δ Λ et 10 autres Mjj. beaucoup de Mnn. Syr. lit Γαδαρηνων. B D It. Vg. : Γερασηνων. ℵ L X Z quelques Mnn. Cop. Epiph. : Γεργεσενων. — V. 27. ℵ B E Z quelques Mnn. omettent αυτω. — ℵ B : εχων au lieu d'ειχεν. — ℵ B L Z quelques Mnn. : και χρονω ικανω au lieu de εκ χρονων ικανων και. — V. 28. ℵ B L X Z quelques Mnn. Syr. It. omettent και devant ανακραξας. — V. 29. B F M Λ Z : παρηγγειλε au lieu de παρηγγελλεν que lit T. R. avec 16 Mjj. plusieurs Mnn. Syr. etc. — V. 29. Les Mss. varient entre εδεσμειτο et εδεσμευετο. — Les Mss. varient entre του δαιμονος et του δαιμονιου.

[2] Il s'est glissé sur ce point dans la première édition une indication erronée.

d'eau aux côtes abruptes, ni mer; tandis que, près du lac de Tibériade, on voit les restes de la ville de *Gergesa,* près de laquelle se trouve un précipice descendant dans la mer, et où l'on montre encore l'endroit où se jeta le troupeau de porcs. Les Mjj. se répartissent ici de la façon la plus capricieuse. La grande majorité des Mnn. lit dans Matthieu Γερασηνῶν, dans Marc et Luc Γεργεσηνῶν. Les documents latins sont presque tous en faveur de Γεργεσηνῶν. Tischendorf (8e édition) lit Γαδαρηνῶν dans Matthieu, Γερασηνῶν dans Marc, Γεργεσηνῶν dans Luc. Bleek pense que l'évangile primitif, sur lequel reposent, selon lui, nos trois syn., lisait Γερασηνῶν, mais qu'en raison de l'invraisemblance de cette leçon, elle fut changée par certains copistes en Γαδαρηνῶν, par Origène en Γεργεσηνῶν. Au point de vue du fait, ce dernier nom lui paraît être celui qui convient le mieux. En effet, *Gérasa* était une grande ville située à une distance considérable au sud-est, sur les confins de l'Arabie; et l'on ne pourrait admettre la leçon Γερασηνῶν qu'en supposant que le district dépendant de cette ville s'étendait jusqu'à la mer de Galilée: ce qui est inadmissible, lors même qu'Etienne de Bysance appelle Gérasa une ville de Décapolis. *Gadara* est plus rapprochée; elle n'est qu'à quelques lieues de l'extrémité sud-est de la mer de Galilée. Josèphe l'appelle la métropole de la Pérée; Pline la range parmi les villes de la Décapolis. Sa banlieue pouvait s'étendre jusqu'à la mer. Mais il est assez naturel de supposer que, ces deux villes étant très-connues, les copistes ont substitué leurs noms au nom généralement ignoré de *Gergesa.* Ce qui confirme cette manière de voir, c'est que l'existence d'une ville de ce nom est attestée non seulement par Origène, Eusèbe et Jérôme, mais par la découverte récente de ruines du nom de *Gersa* ou *Khersa,* vers l'embouchure du Wadi Semakh. Le pourtour des murailles est encore visible d'après Thomp-

son (p. 375). Ce même voyageur dit « que la mer est si rapprochée en cet endroit du pied de la montagne, que les animaux, une fois engagés sur la pente, ne pouvaient que rouler de chute en chute jusques dans l'eau » (p. 377). Wilson (*Athenæum*, 1866, I, p. 438) déclare que cet endroit répond à toutes les conditions du récit biblique [1]. La vraie leçon serait donc Γεργεσηνῶν ou Γεργεσαίων. Ce nom peu connu aurait été corrigé d'abord en Γερασηνῶν, qui a quelque analogie avec lui, et enfin en Γαδαρηνῶν [2].

Sur les démoniaques, voir à IV, 33. — Le v. 27 présente un tableau du démoniaque qui sera complété plus tard au v. 29. Cette première description (v. 27) ne contient que ce qui s'offrait *immédiatement* aux regards d'un témoin de la scène. La seconde, plus complète (v. 29), est motivée par l'ordre de Jésus, qui, pour être compris, exigeait un exposé plus détaillé de l'état du malade. Cette interruption, qui n'a point lieu chez Marc, reflète très-naturellement l'impression d'un témoin occulaire; elle démontre l'indépendance respective des récits de Marc et de Luc. Le pluriel δαιμόνια *(des démons)*, expliqué plus tard (v. 30) par le malade lui-même, se rapporte sans doute à la gravité et à la multiplicité des symptômes, mélancolie, manie, violence, occasionnés par une nombreuse série de rechutes (voir à VIII, 3 et XI, 24-26). Le refus de vêtements et de domicile se lie à l'éloignement pour la vie sociale qui caractérise de tels états. La leçon alex. : « qui depuis long-

[1] Nous citons ces deux auteurs d'après M. Konrad Furrer : *Die Bedeutung der bibl. Geographie*, p. 19.

[2] M. Heer a proposé récemment *(Der Kirchenfreund*, 13 mai 1870) une manière de voir qui rendrait plus aisément compte de la leçon *Gerasa* trouvée dans les Mss. par Origène : Le nom primitif de l'endroit *Gergesa*, abrégé *Gersa*, se serait altéré dans le langage populaire en celui de *Gerasa*, qu'il ne faudrait nullement confondre avec celui de la ville arabe.

temps ne portait plus de vêtement, » est évidemment fautive. L'indication du temps ne peut se rapporter à une circonstance aussi secondaire que celle des vêtements. — L'impureté lévitique des tombeaux était pour cet homme une garantie de solitude. — La vue de Jésus paraît avoir produit sur lui une impression extraordinaire. Ce calme saint, cette douce majesté, cette tendre compassion, ce caractère de souveraineté, enfin, empreints sur le front du Seigneur, réveillent chez lui, par contraste, la conscience humiliante de son état de désorganisation morale. Il se sent à la fois attiré et repoussé par cet homme; ainsi se décide chez lui une crise violente qui se révèle d'abord par un cri. Puis, semblable à la bête féroce qui subit l'empire de son dompteur, il accourt et s'agenouille, mais tout en protestant, au nom de l'esprit auquel il sert encore d'organe, contre cette puissance qui s'exerce sur lui. Luc dit : προσπίπτειν, non προσκυνεῖν (Marc). Le premier terme n'implique pas un sentiment religieux. — Sur l'expression : *Qu'y a-t-il entre toi et moi*, voir à IV, 24. L'apostrophe : *Jésus*, manque dans Matthieu; elle étonne. Comment connaissait-il ce nom? Peut-être avait-il entendu parler de Jésus, et reconnaissait-il instinctivement celui qui portait ce nom. Peut-être y avait-il ici une connaissance surnaturelle tenant à cet état extraordinaire. L'expression : *Fils du Dieu Très-Haut*, s'explique par la propagation du polythéïsme dans ces contrées où s'était établie une nombreuse population païenne. Josèphe appelle Gadara *une ville grecque*. On ne peut conclure de là que cet homme fût païen.

Dans sa prière, v. 28, le démoniaque s'identifie encore avec l'esprit étranger qui le domine. Le tourment qu'il redoute, c'est d'être renvoyé *dans l'abîme* (v. 31); Matthieu ajoute : *avant le temps*. La faculté d'agir dans le monde est, pour ces êtres qui se sont séparés de Dieu et ne se meu-

vent que dans le vide de leur propre subjectivité, un soulagement temporaire à leur malaise. La privation de cette faculté est pour eux ce qu'est pour le captif la rentrée dans sa prison. Si on lit παρήγγειλε, il faut prendre cet aor. dans le sens de plus-que-parfait : « Car il lui *avait ordonné.* » Mais l'autorité des Mss. paraît parler plutôt en faveur de l'imparf. παρήγγελλεν : « Car il lui *ordonnait.* » Ce temps indique une action continuée, et qui ne produit pas immédiatement son effet. Le cri de détresse du démon : *Ne me tourmente pas,* est motivé par cette pression énergique et persistante qu'exerce sur lui l'ordre de Jésus. Cet imparf. correspond au ἔλεγε γάρ de Marc. On retrouve dans ces deux formes analogues le type commun de la narration traditionnelle. — Le *car*, qui suit, explique cet imparfait. Le mal ne cédait pas sur le champ parce qu'il était trop profondément enraciné. Συνηρπάκει : *il le tenait en sa possession.* Πολλοῖς χρόνοις peut signifier *depuis longtemps* ou *à plusieurs reprises.* Dans ce second sens il y aurait allusion à une série de rechutes, dont chacune aurait aggravé le mal.

V. 30-33[1]. *La guérison.* — A cette prière, dans laquelle la victime devenait involontairement l'avocat de son bourreau, Jésus répond par une question : il demande au malade son nom. Dans quel but? Rien n'est plus propre qu'une question parfaitement calme et simple à ramener un forcené à lui-même. Mais surtout il n'y a pas de moyen plus naturel de réveiller chez l'homme qui n'a plus la conscience de lui-même, le sentiment de sa personnalité, que de lui rappeler et de lui faire redire son nom. Notre nom n'est-il pas devenu l'expression de notre caractère et le som-

[1] V. 30. ℵ B Syr^sch It. omettent λεγων. — V. 31. Les Mss. varient entre παρεκαλουν et παρεκαλει. — V. 32. Les Mss. varient entre βοσκομενη et βοσκομενων. — ℵ^c B C L Z quelques Mnn. It^plerique : παρεκαλεσαν au lieu de παρεκαλουν.

maire de l'histoire de notre vie? Or, la guérison du malade avait pour première condition le retour au sentiment distinct de sa personnalité. — Il y avait à cette époque un mot qui, comme aucun autre, rappelait l'irrésistible pouvoir du conquérant qui opprimait alors le peuple d'Israël. C'était celui de *Légion*. A l'ouïe de cette expression se réveillait la pensée de ces armées victorieuses, devant lesquelles pliait l'univers. Aussi est-ce par ce terme que le malade caractérise le pouvoir qui l'opprime et avec lequel il se confond encore. L'expression : *plusieurs démons,* s'explique par la multiplicité et la diversité des symptômes (v. 29). — A cette réponse, le démoniaque ajoute, au nom de son tyran, une nouvelle prière. Le démon comprend qu'il doit lâcher sa proie; mais il ne voudrait pas rentrer aussitôt dans l'état où tout contact avec les réalités terrestres lui serait impossible. — Dans Marc se trouve ici l'expression étrange : « de ne pas les renvoyer *hors de la contrée;* » ce qui peut signifier : au *désert,* où les esprits impurs non captifs étaient censés habiter, ou dans *l'abîme* d'où ils étaient sortis pour habiter momentanément sur la terre. La suite montre qu'il faut préférer le second sens. Jésus ne répond pas à cette prière. L'on envisage ordinairement ce silence comme une réponse affirmative. Mais le silence de Jésus signifie tout simplement qu'il persiste dans l'ordre qu'il vient de donner. Quand il veut répondre affirmativement, comme à la fin du v. 32, il le fait nettement. Cette explication est confirmée par Matthieu : « *Si tu nous chasses. . .* » Leur demande d'entrer dans les pourceaux ne se rapporte donc qu'à la voie par laquelle il leur est permis de rentrer dans l'abîme. Comment expliquer et cette prière et la permission de Jésus? Quant à ces esprits malfaisants, on comprend qu'il leur soit doux, avant de perdre toute faculté d'agir, de trouver encore le moyen de nuire.

De son côté, Jésus vise à un double résultat. Les exorcistes juifs, pour donner aux malades la certitude de leur guérison, plaçaient ordinairement, dans l'appartement où avait lieu l'expulsion, une cruche d'eau ou quelqu'autre objet que le démon avait soin de renverser en sortant. Ce qu'ils faisaient en charlatans, Jésus trouve bon de le faire en médecin. L'identification du malade avec son démon avait été un fait de conscience très-prolongé (v. 27 et 29). Il fallait un signe décisif dans lequel éclatât la réalité du départ de la puissance malfaisante, pour amener le possédé à la pleine certitude de sa délivrance. A cette raison s'en ajoutait probablement une autre. Le sens théocratique de Jésus avait été froissé par la vue de ces immenses troupeaux d'animaux que la loi déclarait impurs. Une telle industrie montrait combien était effacée dans cette contrée la ligne de démarcation entre le judaïsme et le paganisme. Jésus voulait, par un jugement sensible, ramener à elle-même cette population de plus en plus déjudaïsée.

L'influence exercée par les démons sur le troupeau n'est nullement une possession. Un être moral peut seul être moralement possédé. Mais on sait que plusieurs espèces d'animaux sont accessibles à des influences collectives, qu'en particulier les pourceaux sont facilement l'objet de terreurs paniques. L'idée que ce fut le démoniaque lui-même qui, se jetant dans le troupeau, l'épouvanta, est incompatible avec le texte. — Marc, dont le récit se distingue toujours par l'exactitude des détails, rapporte que le nombre des pourceaux était de deux mille. Un trait de son invention, dit de Wette; un appendice de la tradition postérieure, selon Bleek: voilà en effet la conséquence nécessaire du système critique d'après lequel Marc aurait travaillé sur le texte des deux autres ou sur un document commun. — Le nombre de 2000 ne peut servir à prouver la possession

individuelle des pourceaux par les démons (*légion*, v. 30); car une légion comprenait 4000 hommes. — On a demandé si Jésus avait le droit de disposer ainsi d'une propriété étrangère? C'est comme si l'on demandait si Pierre avait le droit de disposer de la vie d'Ananias et de Saphira! Il est des cas où le pouvoir, par sa nature même, garantit le droit.

V. 34-39 [1]. *L'effet produit.* — Et d'abord sur les gens de la contrée; puis sur le malade. Les propriétaires du troupeau habitaient la ville et les campagnes environnantes. Ils viennent se convaincre par leurs propres yeux de la perte dont les gardiens les ont avertis. En arrivant, ils sont témoins d'un spectacle qui les saisit profondément. Le démoniaque était connu dans toute la contrée, pour laquelle il était un objet de terreur. Ils le trouvent calme et rendu à lui-même. Un tel miracle leur révèle la puissance de Dieu et réveille leur conscience. Cette impression de crainte est fortifiée par le récit que leur font de toute la scène qui vient de se passer, les personnes qui entourent Jésus et qui en avaient été les témoins (οἱ ἰδόντες, v. 36). Ces personnes ne sont nullement les gardiens; car la guérison s'était opérée bien loin du lieu où paissait le troupeau (Matth. VIII, 30). Ce sont les apôtres et les gens qui avaient passé la mer avec eux (Marc IV, 36). Le καί, *aussi*, est certainement authentique; ce récit complétait celui des gardiens, qui portait principalement sur la perte du troupeau. — La crainte des habitants était sans doute d'une nature superstitieuse. Mais Jésus ne voulait point s'imposer, car c'était

[1] V. 34. Les Mss. varient entre γεγονος et γεγενημενον. — Απελθοντες, dans T. R., ne se lit que dans quelques Mnn. — V. 35. ℵ* B: εξηλθεν au lieu d'εξεληλυθει. — V. 36. ℵBCDLPX quelques Mnn. et Vss. omettent και devant οι ιδοντες. — V. 37. Les Mss. varient entre ηρωτησαν (byz.) et ηρωτησεν (alex.). — ℵ*LPX: Γεργεσηνων, BCD It. Vg.: Γερασηνων, au lieu de Γαδαρηνων que lit T. R. avec 14 Mjj. beaucoup de Mnn. Syr.

encore le temps de la grâce, et la grâce se borne à s'offrir. Il cède à la prière des habitants qui, voyant en lui un juge, redoutaient de sa part d'autres châtiments plus terribles. Il consent donc à les quitter, mais non sans leur laisser un témoin de sa grâce dans la personne de celui qui en était devenu le vivant monument. Le malade guéri, qui sent son existence morale comme liée à la personne de Jésus, le supplie de lui permettre de l'accompagner. Jésus était déjà dans la barque, nous dit Marc. Il n'agrée point cette demande. En Galilée, où il fallait se garder d'accroître l'effervescence populaire, il interdisait aux malades de publier leur guérison. Mais dans cette contrée reculée, si rarement visitée par lui, et qu'il devait si brusquement quitter, il avait besoin d'un missionnaire qui rendît témoignage de la grandeur de l'œuvre messianique que Dieu accomplissait en ce moment pour son peuple. Il y a un beau contraste entre l'expression de Jésus : « ce que *Dieu* t'a fait, » et celle de cet homme : « ce que *Jésus* lui avait fait. » Jésus rapporte tout à Dieu; mais le malade ne saurait oublier l'instrument. Toute la dernière partie du récit est omise par Matthieu. Marc désigne comme champ de travail de ce nouvel apôtre non seulement sa ville, mais encore toute la Décapolis.

Volkmar applique ici son système d'interprétation allégorique. Ce fait ne serait que la représentation symbolique de l'œuvre de Paul chez les Gentils. Le démoniaque figure le monde païen; les chaînes dont on a tenté de le lier, les législations, telles que celles de Lycurgue et de Solon; les pourceaux, les ordures de l'idolâtrie; le refus de Jésus d'obtempérer au désir du démoniaque guéri qui voudrait l'accompagner, les obstacles que mettaient les judéo-chrétiens à l'entrée des païens convertis dans l'Eglise; l'invitation à Jésus de se retirer, l'irritation provoquée en pays païen par les succès de Paul (l'émeute d'Ephèse, p. ex.). Keim s'oppose à cette allégorisation effrénée et qui touche à l'absurde. Il objecte avec raison que le démoniaque n'est pas même (comme cela a lieu dans le cas

de la femme cananéenne) désigné comme païen ; que la localité précise et peu connue à laquelle le fait est rattaché, est un indice de sa réalité historique ; que l'invitation à Jésus de quitter la contrée est un trait sans exemple, qui ne sent pas l'imitation, et qui a le caractère de la vérité. En définitive, il n'a d'objection que contre l'épisode des pourceaux qui lui paraît une amplification légendaire. Mais comment l'évangélisation orale aurait-elle accueilli un fait marquant contre lequel pouvait s'inscrire en faux la population de toute une contrée nettement désignée? Si les possédés ne sont que des malades ordinaires, l'opinion de Keim est, il est vrai, inévitable. Mais pour peu qu'à la notion mystérieuse de *possession* réponde une réalité, il serait bien hardi de prétendre déterminer *a priori* ce qui peut résulter de tels états. Le tableau forme un tout dans lequel chaque trait suppose tous les autres. L'invitation à Jésus de quitter la contrée, dans laquelle Keim reconnaît une preuve d'authenticité, ne s'explique que par la perte des pourceaux. Keim admet trop ou trop peu. Ou Volkmar et ses inepties — ou l'acceptation franche du récit: voilà la seule alternative. (Comp. le beau travail de Heer, déjà cité, *Kirchenfreund,* N^os^ 10 et 11, 1870).

XI. — *Résurrection de la fille de Jaïrus :* VIII, 40-56.

Chez Marc et Luc, le trait suivant se rattache immédiatement au retour de la Décapolis. D'après Luc, la foule qu'il avait laissée en partant ne s'était point séparée ; elle l'attendait et le reçut au débarquement. D'après Marc, elle se reforma dès que son arrivée fut connue. Dans Matthieu, deux faits sont intercalés entre l'arrivée et la résurrection de la fille de Jaïrus : la guérison du paralytique de Capernaüm et la vocation de l'apôtre Matthieu. Comme la maison de péage était probablement située près du port, le second de ces faits pourrait sans doute avoir suivi immédiatement le débarquement, toutefois à la condition que le repas donné par l'ancien péager n'aurait eu lieu que le soir, après ce qui se passa chez Jaïrus. Mais la même supposition ne peut s'appliquer à la guérison du paralytique, qui

doit être placée, comme le font Marc et Luc, à un tout autre moment.

V. 40-42[1]. *La demande.* — Le terme ἀποδέχεσθαι indique un accueil plein d'empressement. — Marc et Luc mentionnent l'âge de la jeune fille, qu'omet Matthieu. — Le trait : fille *unique,* qu'ajoute Luc, fait mieux comprendre la détresse du père. La critique ne manque pas de tirer des conclusions de ce que le même trait se trouve déjà VII, 12. Comme s'il ne pouvait pas se trouver un fils et une fille uniques simultanément en Israël! D'après Marc et Luc, la jeune fille se mourait. Dans Matthieu, elle est déjà morte. Cet évangéliste raconte, ici comme toujours, sommairement ; il réunit en un seul message l'arrivée du père et celle du messager qui vient plus tard annoncer la mort. C'est le même procédé que nous avons déjà remarqué dans le récit de la guérison du serviteur du centenier. Ce qui seul importe à ses yeux, c'est le fait du miracle et la parole de Jésus.

V. 43-48[2]. *L'interruption.* — La préposition πρός, dans προσαναλώσασα, exprime qu'*en outre de* ces longues souffrances, elle se trouvait maintenant sans ressources. — Marc fait ressortir avec un peu plus de force le mal que lui avaient fait les médecins. Hitzig et Holtzmann prétendent que Luc, médecin lui-même, atténue, non sans intention, ces détails du Proto-Marc! Nous retrouvons simplement ici

[1] V. 40. ℵ[ca] B L R quelques Mnn. Syr. : εν δε τω au lieu de εγενετο δε εν τω. — V. 42. C D P : πορευεσθαι au lieu de υπαγειν. — C L U : συνεθλιβον au lieu de συνεπνιγον.

[2] V. 43. Tous les Mjj. : ιατροις au lieu de εις ιατρους, que lit T. R. avec quelques Mnn. — V. 45. Les Mss. varient entre οι συν αυτω (alex.) et οι μετ'αυτου (T. R., byz.). — ℵ B L quelques Mnn. omettent les mots και λεγει . . . μου. — V. 46. ℵ B L : εξεληλυθυιαν au lieu d'εξελθουσαν. — V. 47. 9 Mjj. Syr. It. Vg. omettent αυτω après απηγγειλεν. — V. 48. ℵ B D L Z quelques Mnn. et Vss. omettent θαρσει.

la prolixité ordinaire de Marc. — Le mal dont souffrait cette femme rendait lévitiquement impur; il était même, d'après la loi, une cause de divorce (Lévit. XV, 25; Deut. XXIV, 1). De là, sans doute, le désir de cette femme d'obtenir en quelque sorte furtivement cette guérison, sans avoir à avouer publiquement sa maladie. La foi qui la poussait n'était pas entièrement exempte de superstition; elle se représentait la force miraculeuse qui était en Jésus, agissant d'une manière purement physique. Le mot κράσπεδον, que nous traduisons par *le bord* (du vêtement), désigne l'un des quatre flocs, tressés de cordons de laine écarlate, qui étaient fixés aux quatre coins du vêtement de dessus et qui étaient destinés à rappeler la loi aux Israélites. Leur nom était *zitzit* (Nomb. XV, 38). Comme ce vêtement de forme rectangulaire se portait, ainsi que les châles des dames, en laissant pendre deux des coins réunis sur le dos, on comprend l'expression *par derrière*. S'il se fût agi du bord inférieur du vêtement, comme on l'entend d'ordinaire, elle n'eût pu l'atteindre, à cause de la foule qui pressait Jésus. Ce mot κράσπεδον vient, selon Passow, de κέρας et πέδον : la partie la plus avancée d'une plaine; ou mieux, selon Schleusner, de κεκραμένον εἰς πέδον, *ce qui pend vers le sol*. — C'est de l'instant même du toucher que Luc et Marc datent la guérison. Matthieu ne la mentionne qu'un peu plus tard, comme effet de la *parole* de Jésus. Mais cette différence tient, comme nous le verrons, à l'omission chez Matthieu des détails suivants, et non à une différence de manière de voir relativement à la cause efficiente de la guérison.

La difficulté dans l'explication de ce miracle, c'est qu'il semble s'être opéré en dehors de la conscience et de la volonté de Jésus, et paraît ainsi avoir un caractère magique. — Dans chaque miracle de Jésus, il y a, en quelque sorte,

deux pôles : la réceptivité de celui qui en est l'objet et l'activité de celui qui l'opère. Au maximum d'action de l'un de ces facteurs, peut correspondre le minimum d'action de l'autre. Dans le cas de l'impotent de Béthesda, chez qui il est nécessaire de réveiller jusqu'au désir de la guérison, ainsi que dans les résurrections de morts, la réceptivité humaine est réduite au minimum. L'activité du Seigneur s'élève alors au plus haut degré d'initiative et d'intensité. Dans le cas présent, c'est l'inverse. La réceptivité de la femme s'élève à un tel degré d'énergie, qu'elle arrache en quelque sorte à Jésus la guérison. L'action de Jésus se réduit ici à la volonté qui l'anime continuellement dans ses rapports avec les hommes, de les bénir et de les sauver. — Cependant il n'est point resté inconscient de la vertu qu'il vient de déployer ; mais il comprend que, dans la foi de celui qui en agit ainsi à son égard, il y a un alliage de superstition ; et, comme le développe parfaitement Riggenbach (*Leben Jesu,* p. 442), son but, dans ce qui suit, est de purifier cette foi naissante. Mais, pour cela, il faut qu'il découvre l'auteur du fait. Nous n'avons aucune raison de ne pas attribuer à Jésus l'ignorance impliquée dans la question : « Qui est celui qui m'a touché ? » La candeur de son caractère ne comporte aucune feinte. — Pierre se montre présomptueux, comme d'ordinaire, et prétend faire la leçon à Jésus. Mais ce détail est si peu empreint de malveillance envers cet apôtre, que Luc attribue la même faute aux autres disciples, et cela non moins innocemment, puisque Marc en fait autant (v. 31). Jésus ne s'arrête pas à remettre son disciple à sa place ; il continue son investigation ; seulement, il substitue maintenant l'affirmation : *quelqu'un m'a touché,* à la question : *qui est celui qui m'a touché?* De plus il appuie, non plus sur la personne, mais sur l'*acte,* en réponse à l'observation de Pierre, qui tendait à

le nier. Le verbe ἅψασθαι, *palper,* indique un toucher réfléchi, volontaire, et non pas seulement un contact accidentel. Marc ajoute qu'en interrogeant ainsi, il promenait autour de lui un regard scrutateur. La leçon ἐξεληλυθυῖαν (alex.) signifie proprement : « Je me sens dans l'état d'un homme auquel une force a été soustraite. » N'est-ce pas un peu recherché? La leçon reçue ἐξελθοῦσαν indique seulement le fait de l'émission d'une vertu miraculeuse, ce qui est plus simple. Jésus avait été intérieurement averti de l'action qu'il venait d'exercer.

La joie du succès donne à cette femme le courage d'avouer et son action et sa maladie; mais les mots : *devant tout le peuple,* rappellent tout ce que lui coûte cet aveu. Luc dit : *toute tremblante,* expression que Marc fait précéder de celle d'*effrayée;* il s'agit de la crainte qu'elle éprouve d'avoir péché contre le Seigneur en agissant à son insu. Celui-ci la rassure (v. 48) et lui confirme la possession du bien qu'elle avait en quelque sorte dérobé. Ce dernier trait est aussi relevé par Marc (v. 34). L'intention de Jésus dans l'enquête à laquelle il venait de se livrer ressort surtout des mots : *Ta foi t'a sauvée.* Ta foi, et non pas, comme tu le pensais, l'attouchement matériel. Jésus fait ainsi rentrer dans le domaine moral (chez Luc et Marc comme chez Matthieu) la vertu qu'elle plaçait uniquement dans le domaine physique. Le mot θάρσει, *prends courage,* qui manque dans plusieurs alex., est probablement tiré de Matthieu. Le terme : *sauvée,* implique plus que la guérison du corps. Sa santé recouvrée est un lien qui l'attache désormais à Jésus comme au salut personnifié; et ce lien est pour elle le principe du salut, dans le plein sens du mot. — Le mot de Matthieu : « et la femme fut guérie *dès cette heure-là,* » se rapporte au moment dans son ensemble.

Eusèbe raconte (*H. E.* VII, 18. Ed. Læmmer) que cette

femme était une païenne habitant à Panéas, près des sources du Jourdain, et que de son temps on montrait encore sa demeure, à l'entrée de laquelle se trouvaient deux statues d'airain sur un piédestal de pierre. L'une représentait une femme à genou, les mains tendues en avant, comme celles d'une suppliante; l'autre, un homme debout avec le manteau rejeté par-dessus l'épaule et tendant la main à la femme. Eusèbe était lui-même entré dans la maison et avait vu cette statue, qui reproduisait, disait-on, les traits de Jésus.

V. 49-56[1]. *L'exaucement.* — On peut se représenter ce que ce retard avait eu de pénible pour le père de l'enfant. Le message qu'il reçoit en ce moment achève de le réduire au désespoir. Matthieu, dans son récit très-sommaire, omet toutes ces phases, et les interprètes qui, comme de Wette, prétendent faire de cet évangile la source des deux autres, sont obligés de ne voir dans les détails de Marc et de Luc que des enjolivements de leur invention! Le présent πίστευε dans la leçon reçue signifie : « Persévère seulement, sans faiblir, dans la foi que tu as montrée jusqu'ici.» Quelques alex. lisent l'aor. πιστεῦσον : « Fais seulement acte de foi! Un nouvel effort en face de l'obstacle inattendu qui se présente! » Ce second sens paraît plus conforme à la position de μόνον, *seulement,* avant le verbe. Peut-être l'autre leçon est-elle due à Marc, où πίστευε se lit dans toutes les autorités.

[1] V. 49. ℵ B L X Z quelques Mnn. omettent αυτω. — ℵ B D : μηκετι au lieu de μη. — V. 50. 6 Mjj. quelques Mnn. Syr. It. omettent λεγων après αυτω. — B L Z : πιστευσον au lieu de πιστευε. — V. 51. T. R. avec D V quelques Mnn. : εισελθων au lieu d'ελθων. — Les Mss. varient entre τινα et ουδενα. — Les Mss. varient entre Ιωαννην και Ιακωβον et Ιακωβον και Ιωαννην (tiré de Marc). — V. 52. 8 Mjj. quelques Mnn. Syr. It. : ου γαρ au lieu de ουκ avant απεθανεν. — V. 54. ℵ B D L X quelques Mnn. et Vss. omettent εκβαλων εξω παντας και que lit T. R. avec tous les autres (tiré de Matthieu).

La leçon du T. R. εἰσελθών, *étant entré*, v. 51, est beaucoup moins appuyée que la leçon ἐλθών, *étant venu*. Mais dans tous les cas il y a distinction formelle établie entre l'arrivée (ἐλθών) ou l'entrée (εἰσελθων) dans la *maison* et l'entrée dans la *chambre* de la malade, à laquelle se rapporte le εἰσελθεῖν qui suit : « il ne permit pas *d'entrer*. » Ce qui force à donner ce sens à cet infinitif, c'est la mention de *la mère* parmi les personnes exceptées de la défense; car, s'il s'agissait encore de l'entrée *dans la maison*, cette circonstance supposerait que la mère en était sortie, ce qui n'est guères probable au moment où sa fille venait d'expirer. Le but de Jésus, en n'admettant que les témoins indispensables dans la chambre, était de diminuer autant que possible au dehors l'éclat de l'œuvre qu'il allait accomplir. Quant aux trois apôtres, ils devaient être présents pour pouvoir plus tard en rendre témoignage.

La scène suivante, v. 52. 53, se passe à l'entrée de l'appartement de la malade. Les πάντες, *tous*, sont les domestiques, voisins, parents, gens d'office (αὐληταί, Matthieu), réunis dans le vestibule, et qui veulent pénétrer aussi dans la chambre. Olshausen, Néander et d'autres concluent des paroles de Jésus, que l'enfant était simplement en état de léthargie. Mais cette explication est incompatible avec le terme εἰδότες, *sachant bien*, v. 53. Si telle eût été la pensée de l'écrivain, il eût employé le mot δοκοῦντες, *croyant que*... Voir du reste à VII, 14. Par la parole : « *Elle n'est pas morte, mais elle dort,* » Jésus veut dire que dans l'ordre de choses auquel il préside, la mort n'est plus la mort, mais prend le caractère d'un assoupissement momentané (Jean XI, 11, expliqué par v. 14). Baur prétend que Luc veut dire, v. 53, que les apôtres aussi se moquaient de Jésus, et que c'est dans ce but que le terme peu clair πάντες, *tous* (v. 52), a été choisi par cet évangéliste (*Evang.* p. 458). Il

faudrait y faire rentrer aussi, dans ce cas, le père et la mère!! — Les mots : *les ayant tous mis dehors*, dans le T. R., sont une glose tirée de Marc et Matthieu. Ce qui l'a occasionnée, c'est que Marc distingue expressément *deux* renvois, celui de la foule et des neuf apôtres à l'entrée dans la maison (v. 37), et celui des gens de la maison, non admis dans la chambre mortuaire (v. 40). Comme on avait rapporté à tort, dans Luc, le mot *entrer,* v. 51, au premier de ces actes, on a cru devoir mentionner ici le second, d'abord à la marge, puis dans le texte, conformément aux parallèles. — L'ordre de donner à manger à l'enfant (v. 55) est rapporté par Luc seul. Il fait ressortir le calme parfait du Seigneur en face de l'œuvre la plus prodigieuse. Il agit comme le médecin qui vient de tâter le pouls à son malade, et qui règle son régime pour la journée. — Marc, qui aime la couleur locale, a conservé la forme araméenne de la parole de Jésus, ainsi que ce détail pittoresque : aussitôt l'enfant se mit à marcher. A ces traits on reconnaît le récit d'un témoin à l'oreille duquel retentit encore la voix de Jésus et qui voit encore l'enfant revenu à la vie aller et venir. Matthieu omet tout détail. Le fait en lui-même importe seul à la démonstration messianique qu'il a en vue. Chacun suit ainsi son propre chemin, tout en reproduisant le fond commun, tel que la tradition l'avait conservé. — Sur la défense de Jésus, v. 56, voir à V, 14 et VIII, 39.

Selon Volkmar, la femme malade ne serait que la personnification de la Judée *croyante* que ses rabbins (les *médecins* du v. 43) n'avaient pu guérir moralement, mais que Jésus sauvera, après avoir guéri les païens (le retour de Gadara). Et la fille de Jaïrus figure le judaïsme de la synagogue complètement mort que l'Evangile peut seul ressusciter. Keim reconnaît l'impuissance du symbolisme à expliquer de tels récits. Il admet la guérison de la femme comme un fait, mais un fait dont elle a par sa foi fait tous les frais. Dans la résurrection de la fille de Jaïrus, il voit, soit un mythe moulé sur le

type de la résurrection du fils de la veuve de Sunem par Elysée (retour à Strauss), soit un réveil naturel à la suite d'une léthargie (rechute dans Paulus). Mais la couleur locale n'est-elle pas tout aussi prononcée dans ce récit que dans celui du possédé de Gadara, dont Keim maintient la vérité historique par cette raison? Et, quant à un réveil léthargique, qu'y a-t-il à répondre à Zeller (voir p. 427, note)?

QUATRIÈME CYCLE

IX, 1 - 50.

De l'envoi des Douze au départ de Galilée.

Ce cycle retrace la clôture du ministère galiléen. Il comprend six récits : 1° La mission des Douze et l'impression produite sur Hérode par l'activité publique de Jésus (IX, v. 1-9). 2° La multiplication des pains (v. 10-17). 3° La première communication de Jésus à ses apôtres relativement à ses prochaines souffrances (v. 18-27). 4° La transfiguration (v. 28-36). 5° La guérison de l'enfant lunatique (v. 37-43ª). 6° Quelques circonstances qui précédèrent le départ de Galilée (v. 43ᵇ à 50).

I. — *La mission des Douze et les craintes d'Hérode :* IX, 1-9.

La mission confiée aux Douze constitue, dans l'œuvre de Jésus, un double progrès. Jésus s'était d'abord attaché un grand nombre de Juifs pieux comme *disciples* (premier exemple, V, 1-11; un second, V, 27); puis il en avait choisi douze pour former un collége permanent d'*apôtres* (VI, 12 et suiv.). Maintenant ce dernier titre va devenir une réalité plus complètement qu'il n'avait pu l'être jusqu'alors. Jésus les délègue auprès du peuple galiléen et leur fait faire, en quelque sorte sous ses yeux, le premier apprentissage de leur mission future. A ce progrès dans leur position en cor-

respond un autre, qui se rapporte à l'œuvre elle-même. Voilà une demi-année que Jésus se consacrait presque exclusivement à la Galilée. Les environs du lac de Génézareth, le plateau occidental, la Décapolis elle-même, à l'est, avaient été successivement visités par lui. Avant que ce temps de grâce finisse pour la Galilée, il désire adresser un dernier et solennel appel à la conscience de ce peuple si longtemps évangélisé; et il le fait par cette mission, qu'il confie aux Douze, et qui est comme la clôture de son propre ministère. Marc rattache également ce morceau au cycle précédent, en intercalant seulement entre deux la visite à Nazareth (VI, 1-6) qui, comme suprême appel du Sauveur à cette localité chère à son cœur, convient parfaitement à cette situation.

Matthieu, ch. X, mentionne aussi cette mission des Douze, en y rattachant l'indication du catalogue apostolique et un long discours sur l'apostolat, et il paraît placer ce fait plus tôt que Luc. Keim (II, p. 308) pense que Luc lui assigne une place plus rapprochée de l'envoi des LXX disciples, afin que ce second fait (d'ailleurs une pure invention de Luc) éclipse plus sûrement le premier. En imputant à Luc ce machiavélisme contre les Douze, Keim oublie deux choses: 1. Que selon lui Luc a inventé la scène de l'élection des Douze (ch. VI) dans le but de donner une *double et triple* consécration à leur ministère. Après avoir inventé pour les exalter, il inventerait maintenant pour les rabaisser! 2. Que les trois syn. s'accordent à placer cette mission des Douze à la suite du cycle précédent (tempête, Gadara, Jaïrus), et que, Matthieu plaçant ce cycle, ainsi que le sermon sur la montagne qu'il suit de près, plus tôt que Luc, la position différente qu'occupe la mission des Douze chez l'un et chez l'autre résulte de là tout naturellement. Il est à remarquer que Marc, dont le récit de l'envoi des Douze confirme pleinement celui de Luc, en est indépendant, comme le prouvent une foule de détails qui lui sont propres (VI, 7: *deux à deux;* v. 8: *si ce n'est un bâton;* ibid.: *revêtir deux tuniques;* v. 13: *ils oignirent d'huile* les malades).

1° V. 1. 2[1]. *La mission.* — Il y a quelque chose de plus grand que de prêcher; c'est de faire des prédicateurs; il y a quelque chose de plus grand que de faire des miracles, c'est de communiquer le pouvoir d'en faire. C'est ce degré nouveau qu'atteint ici l'œuvre de Jésus. Il travaille à élever ses apôtres à son propre niveau. L'expression : συγκαλεσάμενος, *ayant convoqué,* indique une réunion solennelle; elle dit plus que le terme προσκαλεῖσθαι, *appeler à soi,* de Marc et de Matthieu. Que dirait Baur, si la première expression se trouvait dans Matthieu et la seconde dans Luc, lui qui voit partout dans le récit de ce dernier l'intention de dénigrer cette scène, au profit de celle qui suivra, X, 1 et suiv.?

Au point de vue juif, le pouvoir le plus divin est celui de faire des miracles. C'est donc par là que Jésus commence : δύναμις, le pouvoir d'exécution; ἐξουσία, la compétence, qui en est la base; les démons leur *devront* donc obéissance, et ne manqueront pas de la leur *rendre* en effet. Ces deux termes sont opposés aux pratiques anxieuses et laborieuses des exorcistes. — Πάντα : tous les genres de maladies rentrant dans cette catégorie, mélancolie, violence, manie, etc. . . . — Θεραπεύειν, *de guérir*, dépend non de δύναμις et ἐξουσία, mais de ἔδωκεν, *il leur donna;* il n'y a pas d'ἐξουσία relativement aux maladies. — Telle sera leur force, leur arme. Mais les guérisons ne sont pas le but; elles ne sont qu'un moyen destiné à appuyer le message. Le but est indiqué v. 2. Il s'agit de proclamer en Galilée l'avénement du royaume de Dieu, tout en faisant sentir à ce peuple la gravité du moment présent. C'est la reprise

[1] V. 1. T. R. avec E F H U plusieurs Mnn. It$^{aliq.}$ lit μαθητας αυτου après δωδεκα (tiré de Matthieu); 11 Mjj. 100 Mnn. Syr. omettent ces mots; ℵ C* L X Δ Z quelques Mnn. It$^{aliq.}$ y substituent αποστολους. — V. 2 B Syr^{cur} omettent τους ασθενουντας; ℵ A D L X lisent τους ασθενεις.

du ministère de Jean-Baptiste et de celui de Jésus lui-même au commencement (Marc I, 15). Cette tâche était à la portée actuelle des Douze. « *Pour prêcher et pour guérir* » signifie : « *Pour prêcher tout en guérissant.* » — Qu'on se figure des envoyés du Seigneur parcourant aujourd'hui nos campagnes en annonçant que sa seconde venue est proche, et appuyant ce message par des œuvres miraculeuses. Quelle sensation ne produirait pas une telle mission ! — D'après Marc, le Seigneur les envoya *deux à deux*, ce qui rappelle la répartition par paires, Luc VI, 13-15; Matth. X, 2-4.

2° V. 3-5[1]. *L'instruction.* — « *Et il leur dit : Ne prenez rien pour le chemin, ni bâton, ni sac, ni pain, ni argent; et n'ayez point chacun deux tuniques.* 4 *Et en quelque maison que vous entriez, demeurez-y; et que ce soit de là que vous partiez.* 5 *Et quant à tous ceux qui ne vous recevront pas, sortez de cette ville-là; et même secouez la poussière de vos pieds, en témoignage contre eux.* » — Le v. 3 contient l'instruction pour le départ; le v. 4, l'instruction pour l'arrivée et le séjour; le v. 5, l'instruction pour le départ de chaque localité.

V. 3. Le sentiment qui rend compte des injonctions de ce verset, est celui de la confiance : « Ne faites pas de préparatifs, comme on en fait d'ordinaire à la veille d'un voyage; partez tels quels. Dieu pourvoira à tous vos besoins. » La réponse des apôtres, XXII, 35, prouve que cette promesse n'a pas été trompeuse. — Μηδέν, *rien*, est une négation générale, à laquelle se *subordonnent* les μήτε, *ni*...

[1] V. 3. ℵBC*DE*FLMZ plusieurs Mnn. Syr. It. Eus. lisent ραβδον au lieu de ραβδους, que lit T. R. avec 10 Mjj. beaucoup de Mnn., mais qui paraît tiré de Matthieu. — ℵBC*FLZ omettent ανα. — V. 4. Vg. d'après c ajoute μη après εκειθεν. — V. 5. ℵBCDLXZ quelques Mnn. It[aliq.] omettent και.

ni..., subséquents. Marc, qui a commencé par un simple μή, continue naturellement par la négation μηδέ, *ni non plus*. Chaque écrivain, en exprimant la même idée que l'autre, conserve sa forme propre. Luc dit : *ni bâton* ou, selon une autre leçon, *ni bâtons;* Matthieu, comme Luc; Marc au contraire : *si ce n'est un bâton seulement*. La contradiction ne saurait être poussée plus loin dans les termes; l'unité de pensée est pourtant complète. Car, pour le sentiment que Jésus veut exprimer, il revient exactement au même de dire : « rien, pas même un bâton » (Matthieu et Luc), ou : « rien, si ce n'est uniquement (ou tout au plus) un bâton » (Marc). Ebrard fait observer finement qu'en araméen Jésus a probablement dit : כי אם מטה, *car si. . . un bâton,* forme elliptique, très-usitée aussi en hébreu, et qui peut se compléter de ces deux manières : « Car *si* vous prenez *le bâton, c'est déjà bien assez* (Marc), ou : *c'est déjà trop* (Matthieu et Luc). » La reproduction en grec de cette parole de Jésus avait donc pu se faire indifféremment de l'une ou de l'autre manière. Mais en tout cas, ces deux formes opposées ne pourraient s'expliquer dans l'hypothèse d'une source écrite grecque commune. Bleek, qui préfère la teneur de Matthieu et de Luc, ne cherche pas même à expliquer comment celle de Marc a pu se former. — Si on lit : *des bâtons,* d'après une variante qui se trouve dans Luc et dans Matthieu, il faut naturellement appliquer le pluriel aux deux apôtres voyageant ensemble. — Luc dit : *N'ayez pas chacun* (ἀνά, distributif) *deux tuniques,* c'est-à-dire chacun une tunique de rechange, outre celle que vous portez sur le corps. Comme ils ne devaient pas avoir de sac de voyage (πήρα), ils auraient dû porter la seconde tunique sur le corps; et c'est cette idée, supposée par Luc, qui est précisément exprimée par Marc : *et ne revêtez pas deux tu-*

niques. L'infinitif μὴ ἔχειν dépend de εἶπε : « Il leur dit. . . de ne pas avoir. . . »

Comme preuve sans réplique de l'opposition de tendance entre Matthieu et Luc, on cite ordinairement l'omission, chez celui-ci, de la défense par laquelle commence ce discours chez Matthieu (X, 5): « *Ne vous en allez pas sur le chemin des païens; et ne vous en allez pas vers une ville des Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël.* » Mais chez Matthieu lui-même cette défense n'est ni absolue (*plutôt*), ni permanente (XXVIII, 19: « Allez et instruisez *toutes les nations* »). C'était donc une restriction imposée momentanément aux disciples, en considération du privilége accordé à la nation juive d'être le berceau de l'œuvre du Messie. Jésus s'est en général, et sauf exceptions positivement motivées, soumis lui-même à cette règle: « *Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël,* » dit-il (Matth. XV, 24), par rapport à son ministère terrestre; et cependant il n'ignore point que sa mission est de chercher et de sauver *tout ce qui est perdu*, par conséquent aussi les païens. Il l'exprime dans les évangiles de Matthieu et de Marc, non moins que dans celui de Luc. C'est à cette divine fidélité que Paul lui-même rend hommage, quand il rappelle que Jésus a consenti à être, pendant sa vie terrestre, *serviteur de la circoncision* (Rom. XV, 8). Mais 1. Quelle raison aurait pu avoir Luc, dans le milieu où il écrivait, de rappeler cette limite momentanément imposée aux Douze en vue de cette mission spéciale? 2. Marc omet, aussi bien que Luc, cette parole dans le compte-rendu de ce discours, lui dont l'harmonie de tendance avec le premier évangéliste n'est pas suspecte. 3. Cette dernière circonstance ne permet guères de douter que l'omission de ce détail ne fût déjà un fait accompli dans les sources où ces deux évangélistes puisaient leur récit, et doit achever de disculper Luc de toute préoccupation anti-judaïque dans la reproduction de ce discours.

V. 4. A leur arrivée dans une ville, ils doivent s'établir dans la première maison où ils trouveront accès (εἰς ἣν ἄν, *dans quelque maison que*), ce qui n'exclut pourtant pas la prudence et certaines informations (Matthieu), et, une fois établis, s'en tenir à cette maison et chercher à en faire, dans

cette localité, le foyer de l'œuvre divine. Accepter successivement l'hospitalité dans plusieurs familles, serait le moyen de fonder des rivalités. — Ce sera donc aussi de cette maison, qui la première les a accueillis, qu'ils devront partir en quittant l'endroit : « Que ce soit *de là* que vous partiez. » La leçon de la Vulg. : « *Ne* sortez *pas* de cette maison, » est une correction erronée. Au sein des églises primitives, l'œuvre chrétienne se concentra aussi dans certaines maisons qui en demeuraient le foyer (comp. dans les épîtres de Paul l'expression : « *L'église qui est dans sa maison* »).

V. 5. L'Evangile ne s'impose pas; force élastique, il pénètre là où il trouve accès, et se retire là où il est repoussé. Ainsi a agi Jésus lui-même, dans le cours de son ministère (VIII, 37; Jean III, 22). — En rentrant des pays païens en Terre-Sainte, les Juifs avaient coutume de secouer la poussière de leurs pieds à la frontière. C'était le symbole de la rupture de toute solidarité avec la vie du monde idolâtre. Les apôtres doivent en agir ainsi, par rapport aux villes juives qui repousseront en leur personne le royaume de Dieu. Καί : *même* la poussière. Par cet acte symbolique ils se déchargent du fardeau de toute solidarité ultérieure avec la population de cette ville. — L'expression de *témoignage*, avec le régime ἐπ'αὐτούς, *sur eux*, a évidemment trait au jugement à venir; dans Marc, le régime αὐτοῖς, *pour eux*, fait du témoignage un appel immédiat à la conscience des coupables.

3° V. 6. *Le résultat.* — Διά, dans διήρχοντο *(ils traversaient)*, a pour régime la contrée en général, et désigne *l'extension* de la mission. Κατά, qui est distributif, en fait ressortir l'exécution détaillée : « en s'arrêtant dans *chaque* bourgade. » — Marc seul mentionne ici l'emploi de l'huile, dans la guérison des malades, circonstance remarquable à

laquelle se rattache probablement le précepte Jacq. V, 14. Chez Matthieu, le discours absorbe à tel point l'attention de l'historien, qu'il ne dit pas un mot, à la fin du ch. X, de l'exécution de la mission. Ces différences caractéristiques prouvent bien l'origine indépendante des trois récits.

Ce bref discours d'instruction, adressé aux Douze, n'est chez Matthieu (ch. X) que le préambule d'un discours beaucoup plus étendu, dans lequel Jésus entretient les apôtres de leur ministère futur en général. Sous l'empire de son idée fixe, Baur prétend que Luc a abrégé à dessein le discours de Matthieu, afin de diminuer l'importance de l'envoi des Douze, et de mettre d'autant plus en relief celui des 70 disciples (Luc X). « On le voit, dit-il, chaque mot, pour ainsi dire, est ici de trop pour l'évangéliste » (*Evangel.* p. 435.) Mais 1. Si Luc était animé du sentiment de jalousie que lui impute la critique, et se laissait aller à modifier l'histoire sous l'empire de ce sentiment, aurait-il tellement mis en relief *l'élection* des Douze (ch. VI), comme distincte de leur première mission, tandis que Matthieu lui-même paraît confondre ces deux faits (X, 1-4)? Mentionnerait-il expressément le *succès* de leur mission, comme il le fait v. 6, tandis que Matthieu lui-même garde le silence sur ce point? Il est heureux pour Luc que les rôles ne soient pas changés, comme ils auraient pu l'être très-innocemment de sa part. Il expierait cruellement une telle omission entre les mains de pareils critiques! 2. Marc (VI, 8-10) reproduit ce discours exactement sous la même forme que Luc et nullement sous la forme de Matthieu ; il n'est pourtant pas suspect, lui, d'antipathie pour les Douze. Il résulte de là que Luc et Marc ont tout simplement rendu le discours tel qu'ils le trouvaient, soit dans un document commun (le Marc primitif, d'après Holtzmann), soit dans des documents assez semblables, qui leur servaient de sources. Il suffit de la comparaison du v. 6 de Luc avec le v. 13 de Marc, pour prouver qu'entre ces deux suppositions c'est la seconde qu'il faut choisir. 3. Ajoutons enfin qu'il est facile de constater dans le discours *sur l'apostolat* (Matth. X), les mêmes caractères que nous avons déjà fait remarquer dans le sermon sur la montagne. C'est une composition de nature primitivement *didactique*, sur un sujet déterminé, dans laquelle ont été réunis en un seul tout des fragments de discours très-divers, chronologiquement parlant. « Cette instruction, dit

avec raison Holtzmann (p. 183), dépasse de beaucoup la situation actuelle et suppose des circonstances bien plus avancées.. . Bleek, Ewald, Hilgenfeld reconnaissent aussi les traces les plus évidentes d'anticipations. » Nous trouvons Luc XII et XXI la vraie place de la plupart des passages groupés ici chez Matthieu sous ce chef : *instructions générales sur l'apostolat.*— Par toutes ces raisons, nous envisageons l'accusation portée contre Luc à l'occasion de ce discours comme scientifiquement insoutenable.

4° V. 7-9 [1]. *Les craintes d'Hérode.* — Ce morceau dans Matthieu (ch. XIV) est séparé par plusieurs chapitres du récit précédent; mais il y est rattaché chronologiquement et moralement par Luc et Marc (VI, 14 et suiv.). Ce fut en effet le bruit occasionné par cette mission des Douze, qui fit parvenir aux oreilles d'Hérode la réputation de Jésus (« *car son nom devenait célèbre,* » Marc VI, 14). — L'opinion de ce prince, mentionnée par Luc, que Jésus pourrait bien être Jean ressuscité, est le seul indice que nous trouvions, chez cet évangéliste, du meurtre du précurseur. Que ce court passage n'existât pas dans Luc, et l'on ne manquerait pas de poser en axiome critique cette assertion : Luc ignore le meurtre de Jean-Baptiste ! — C'était une parole grave que celle-ci : Elie ou l'un des anciens prophètes. En langage d'alors, cela ne signifiait rien moins que : le Messie est proche (Matth. XVI, 14; Jean I, 21 et suiv.). — Dans Matthieu et Marc, la supposition que Jésus n'est autre que le précurseur ressuscité, procède d'Hérode lui-même. Chez Luc, ce soupçon lui est inspiré par le bruit populaire, ce qui est certainement plus naturel. Les deux ἐγώ, *moi,* sont, comme dit Meyer, l'écho d'une conscience effrayée. — Le détail remarquable, qui nous est transmis par Luc seul, qu'Hérode cherchait à avoir une entrevue

[1] V. 7. ℵBCDLZ omettent υπ'αυτου. — Les mêmes et 10 Mnn. : ηγερθη au lieu de εγηγερται. — V. 8. Les alex. : τις au lieu de εις. — V. 9. ℵBCLZ omettent εγω devant απεκεφαλισα.

particulière avec Jésus, trahit une source originale et très-rapprochée. Peut-être ce renseignement était-il parvenu à Luc ou à l'auteur du document qu'il employait, par l'intermédiaire de quelqu'une des personnes que Luc caractérise si exactement VIII, 3 et Act. XIII, 1, et qui appartenaient à la maison d'Hérode.

II. — *La multiplication des pains* : IX, 10-17.

Ce récit est le seul, dans tout le ministère galiléen, qui soit commun aux quatre évangiles (Matth. XIV, 13 et suiv.; Marc VI, 30 et suiv.; Jean VI). Il forme donc un point de repère important entre la narration syn. et celle de Jean. Ce miracle est placé, dans les quatre évangiles également, à l'apogée du ministère galiléen. C'est immédiatement après cela que dans les syn. Jésus commence à dévoiler à ses apôtres le mystère de ses prochaines souffrances (Luc IX, 18-27; Matth. XVI, 13-28; Marc VIII, 27-38); chez Jean, ce miracle détermine une crise importante dans l'œuvre de Jésus en Galilée, et le discours qui suit, fait allusion à la mort violente et prochaine du Seigneur (VI, 53-56).

1° V. 10-11[1]. *L'occasion.* — D'après Luc, ce qui engage Jésus à se retirer dans un lieu désert, c'est le besoin de s'entretenir intimement avec ses apôtres de leurs expériences durant le cours de leur mission. Marc raconte, d'une manière un peu différente, que son but était de leur faire prendre du repos à la suite de cette course d'évangélisation, la foule de ceux qui allaient et venaient ne leur laissant aucun loisir. D'après Matthieu, ce serait la nouvelle du

[1] V. 10. T. R., avec 14 Mjj., plusieurs MM.: τοπον ερημον πολεως καλουμενης Βηθσαιδα. ℵ$^{c.a}$ BLXZ (Tisch., 8^{e} éd.): πολιν καλουμενην Βηθσαιδα. Syr^{sch} It. Vulg.: τοπον ερημον καλουμενον Βηθσαιδα. ℵ* Syr^{cur}: τοπον ερημον. — V. 11. Les Mss. se partagent entre δεξαμενος et αποδεξαμενος.

meurtre de son précurseur qui aurait engagé Jésus à chercher la solitude avec ses disciples; ce qui, cependant, ne signifierait nullement, comme le croit M. Renan, qu'il cherchât par là à se mettre à l'abri d'un coup de main de la part d'Hérode. Car comment, dans ce cas, serait-il rentré dès le lendemain dans les états de ce souverain (Matth. XIV, 34, comp. avec Marc et Jean)? Toutes ces données prouvent l'indépendance respective des récits syn.; elles s'harmonisent facilement, si l'on admet que la nouvelle du meurtre de Jean fut rapportée à Jésus par ses apôtres au retour de leur mission, qu'elle lui fit vivement sentir l'approche de sa propre fin (sur la relation entre ces deux morts, voir Matth. XVII, 12), et que ce fut sous ces impressions qu'il désira procurer à ses disciples un temps de recueillement et avoir quelques entretiens intimes avec eux.

La leçon du T. R. : *en un lieu désert de la ville appelée Bethsaïda*, est la plus complète, mais par là même aussi la plus suspecte, comme étant probablement composée au moyen des autres. Celle des principaux alex. : *dans une ville appelée Bethsaïda,* omet la notion, importante dans ce passage, de *lieu désert,* probablement parce qu'elle paraissait contradictoire avec l'idée d'une *ville,* et spécialement de celle de Bethsaïda, où Jésus était si connu. La leçon de ℵ et de la traduction syriaque de Cureton : *en un lieu désert,* est séduisante par sa brièveté. Mais d'où serait venue, dans toutes les autres variantes, la mention de Bethsaïda? Des deux notions contradictoires, le désert et Bethsaïda, cette leçon a sacrifié le nom propre, comme la précédente avait sacrifié le désert. La vraie leçon me paraît donc être celle qui s'est conservée dans la version syriaque de Schaaf et dans l'Itala : *dans un endroit désert appelé Bethsaïda*. Cette leçon maintient les deux idées dont la contradiction apparente a motivé toutes ces altérations du

texte, mais sous une forme plus concise et en même temps plus correcte que celle de la leçon reçue. Elle mentionne comme but non une ville, mais une contrée inhabitée sur les bords du lac, désignée du nom de Bethsaïda. Si, par cette expression, Luc avait voulu désigner la ville de Bethsaïda, entre Capernaüm et Tibériade, sur la rive occidentale du lac, la patrie de Pierre, d'André et de Philippe, il serait en contradiction manifeste avec Matthieu, Marc et Jean, qui placent la multiplication des pains sur la côte orientale, puisque, chez tous trois, Jésus repasse la mer le lendemain pour revenir en Galilée (*dans la contrée de Génézareth,* Matth. XIV, 34; *à Bethsaïda*, sur la rive occidentale, Marc VI, 45[1]; *à Capernaüm,* Jean VI, 59). Mais Luc se mettrait, dans ce cas, en contradiction avec lui-même aussi bien qu'avec les autres syn. Car la Bethsaïda, voisine de Capernaüm, étant située au centre du théâtre de l'activité de Jésus, comment le Seigneur pourrait-il s'y rendre dans l'intention d'y trouver une retraite, un lieu désert? Le sens du nom de Bethsaïda *(endroit de pêche)* fait naturellement supposer qu'il existait le long de ce lac poissonneux plusieurs localités de ce nom-là. Le terme: Bethsaïda *de Galilée,* Jean XII, 21, confirme cette supposition; car cette épithète devait servir à distinguer cette Bethsaïda de quelque autre. Enfin, Josèphe (*Antiq.* XVIII, 2, 1; *Bell. jud.* III, 10, 7) et Pline (V, 15) mentionnent expressément une autre Bethsaïda, située en Gaulonitis, à l'extrémité nord-est de la mer de Galilée, au-delà de l'embouchure du Jourdain. Le tétrarque Philippe avait fait bâtir (probablement dans le voisinage d'un hameau de cette contrée ap-

[1] Il est vraiment inconcevable que Klostermann se laisse entraîner à une interprétation aussi forcée que celle de rattacher le régime πρὸς Βηθσαιδάν à la proposition suivante, en le faisant dépendre d'ἀπολύσῃ: «jusqu'à ce qu'il eût renvoyé le peuple à Bethsaïda! »

pelé Bethsaïda) une ville qu'il avait nommée, du nom de la fille d'Auguste, Bethsaïda-*Julias*, et dont Pococke croit avoir retrouvé les ruines sur une colline dont le nom (*Telui*) paraît signifier : *montagne de Julia* (*Morgenl.* II, p. 106 [1]). C'était là que Jésus pouvait trouver le plus facilement l'isolement qu'il cherchait.

Le terme ὑπεχώρησε, *il se retira*, n'indique pas si Jésus fit le voyage à pied ou en bateau. Luc l'ignorait sans doute ; il se borne à reproduire ses sources. Les trois autres récits nous apprennent que le voyage se fit par eau, mais que les troupes qui, contre l'intention de Jésus, s'étaient aperçues du départ, se mirent à le suivre πεζῇ, *à pied* (Matthieu et Marc), par la voie de terre, et que les plus pressés arrivèrent presque aussitôt que Jésus, et même, d'après la leçon la plus probable de Marc, *avant* lui. La courbure du lac à l'extrémité septentrionale se rapprochant beaucoup de la ligne droite, le chemin de terre de Capernaüm à Julias pouvait se faire aussi rapidement que la traversée par mer [2]. — L'arrivée inattendue du peuple faisait échouer le plan de Jésus. Mais il est trop profondément ému par cet amour que lui témoigne cette foule semblable à un troupeau sans berger (Marc), pour la recevoir autrement qu'avec une tendre bienveillance (δεξάμενος, Luc) ; et tandis que ces troupes arrivent les unes après les autres (Jean VI, 5), une pensée

[1] Winer, *Realwörterbuch*.

[2] Konrad Furrer, ouvr. cité, p. 24, prétend que Jean (pour lui, le romancier Pseudo-Jean du II[e] siècle) place la multiplication des pains beaucoup plus au sud, *en face de Tibériade*. La preuve de cette assertion? Jean VI, 23: « Mais il était arrivé d'autres bateaux, de Tibériade, près du lieu où ils avaient mangé le pain. » Il paraît que, d'après M. Furrer, on ne peut traverser un lac qu'en largeur et par le milieu! Pourquoi donc des bateaux partis de Tibériade n'auraient-ils pas pu se rendre à Bethsaïda-Julias, où l'on avait appris qu'une grande foule s'était portée? Comp. le récit que fait

d'amour mûrit dans son cœur. Jean nous l'a révélée (VI, 4). C'était l'époque de la Pâque. Il n'avait pu se rendre à Jérusalem avec les siens, tant la haine, dont il était devenu l'objet, était violente. Dans ce rassemblement inattendu, semblable à celui du peuple à Jérusalem, il discerne le signal d'en-haut, et se décide à célébrer une fête au désert, comme dédommagement de la fête pascale.

2° V. 12-15 [1]. *Les préparatifs.* — Il était absolument impossible de trouver dans cette localité des aliments suffisants pour une telle foule; et Jésus se sent en quelque sorte responsable de cette situation. Ce miracle n'est donc pas, comme le prétend Keim, un pur prodige d'ostentation. Mais pour le comprendre tout à fait, il faut l'éclairer en partant du point de vue de Jean. Chez les syn., ce sont les disciples qui, quand le soir approche, rendent Jésus attentif à la situation; il leur répond en les invitant à pourvoir eux-mêmes aux besoins des foules. Chez Jean, c'est Jésus qui prend l'initiative, en s'adressant spécialement à Philippe; puis il s'entretient avec André, qui a réussi à découvrir un jeune garçon muni de quelques provisions. Il n'est pas difficile d'accorder ces deux récits; mais on reconnaît dans le premier les contours effacés de la tradition, dans le second

Josèphe du transport d'un corps de troupe de Tarichée, à l'extrémité sud du lac, à Julias, et du transport de Josèphe, blessé, de Julias à Tarichée. (Jos. *Vita*, § 72). Keim dit lui-même: « Les foules pour rejoindre Jésus auraient dû faire un chemin de 6 lieues autour du lac » (dans l'hypothèse de Furrer); et comment Jésus, après la multiplication des pains, aurait-il pu dire à ses disciples en les renvoyant de l'autre côté qu'il ne tarderait pas à les rejoindre (Jean VI, 17; Matth. XIV, 22; Marc VI, 45)? — C'est sur de telles bases (*auf topographische Beweise gestützt*), qu'on fait de l'évangéliste Jean un artiste et un romancier!

[1] V. 12. ℵABCDLRZ: πορευθεντες au lieu de απελθοντες. — V. 14. ℵLIt[aliq.] Vg.: δε au lieu de γαρ. — ℵBCDLRZ: ωσει ανα au lieu de ανα.

les souvenirs pleins de fraîcheur et de précision du témoin oculaire. — Les *deux cents deniers de pain* forment un trait d'union remarquable entre le récit de Jean et celui de Marc. Jean ne dépend pas de Marc; son récit se distingue par trop de traits originaux. Marc n'a pas copié Jean; il n'eût pas effacé les traits fortement accusés du récit de ce dernier. De cette coïncidence dans ce détail si insignifiant, résulte donc une confirmation remarquable de tous les petits traits par lesquels se distingue si souvent le récit de Marc, et que de Wette, Bleek et d'autres traitent d'amplifications.

Jésus n'a pas plutôt appris la découverte des cinq pains et des deux poissons, qu'il est satisfait. Il donne l'ordre de faire asseoir la foule. C'est comme s'il disait : J'ai ce qu'il me faut; le repas est prêt; qu'on prenne place! Mais il tient à faire régner dans ce banquet un ordre digne du Dieu qui l'accorde. Il faut que tout soit calme et solennel; c'est une espèce de repas pascal. Par les soins des apôtres, il fait asseoir ses hôtes par rangées de cinquante (Matthieu) ou par doubles rangées de cinquante, par centaines (Marc). Cet arrangement régulier fut ce qui permit de compter si facilement les convives. Marc décrit d'une manière dramatique le ravissant spectacle que présentaient ces troupes régulières formées chacune de deux lignes égales et échelonnées sur la pente de la colline (συμπόσια συμπόσια, πρασιαὶ, πρασιαί v. 39. 40). La steppe était alors dans toute sa splendeur printannière, et Jean et Marc se rencontrent de nouveau ici pour faire ressortir la beauté de ce tapis naturel (χόρτος πολύς, Jean; χλωρὸς χόρτος, Marc; Matthieu dit : οἱ χόρτοι). Conformément aux usages de l'Orient, d'après lesquels les femmes et les enfants doivent se tenir à l'écart, les hommes seuls (οἱ ἄνδρες, Jean v. 10) paraissent s'être assis dans l'ordre indiqué. Cela explique pourquoi, d'après les syn., ils furent *seuls* comptés, comme le disent Luc

(v. 14), Marc (v. 44) et, plus expressément encore, Matthieu (v. 21 : « sans les femmes et les enfants »).

3° V. 16. 17[1]. *Le repas.* — Le trait de l'action de grâces prononcée par Jésus s'est conservé dans les quatre récits. Il doit avoir produit sur tous les témoins une impression particulière. Chacun sentit que dans cet acte était renfermé le secret de la prodigieuse puissance déployée à cette heure. Bénir pour peu, c'est le moyen d'obtenir beaucoup. Dans Matthieu et Marc εὐλόγησε, il *bénit,* est absolu ; l'objet sous-entendu est *Dieu.* Luc ajoute αὐτοὺς, *eux* (les aliments), mot que le *Sinaït.* retranche (évidemment à tort) d'après les deux autres syn. C'est une espèce de consécration sacramentale. Jean emploie le mot εὐχαριστεῖν, qui n'est peut-être pas choisi sans rapport avec le nom du repas pascal postérieur *(eucharistie).* — L'imparfait ἐδίδου, dans Luc et Marc, fait tableau : « *il donnait* et donnait toujours. » — La mention des *restes* atteste le complet rassasiement. Chez Jean, c'est Jésus qui donne l'ordre de les recueillir. Cet acte prend ainsi un caractère de respect filial envers le don du Père. — Les *douze corbeilles* sont mentionnées dans les quatre récits. Les corbeilles appartenaient au mobilier d'une caravane. C'étaient donc probablement celles dont les apôtres s'étaient munis en partant. Le nombre des personnes rassasiées est indiqué ici par Matthieu et Marc. Luc l'avait placé déjà au v. 14, après la réponse des disciples ; Jean un peu plus tard (v. 10), au moment où les troupes s'asseyaient. Quel étrange caprice, si ces récits provenaient l'un de l'autre ou de la même source écrite !

La critique qui part de la négation du surnaturel est condamnée à effacer ce fait de l'histoire de Jésus. Ce miracle en effet ne peut s'expliquer par les « forces cachées de la spontanéité, » par le « charme qu'une personne exquise exerce sur des nerfs malades. »

[1] V. 16. ℵ X Syr^{sch} omettent αυτους.

Il n'est pas même possible de faire appel, avec quelques commentateurs, au procédé de la végétation, en en supposant ici l'accélération exceptionnelle; il s'agit de pain, non de froment; de poissons rôtis, non d'êtres vivants. Le fait est miraculeux, ou il n'est pas. M. Renan est revenu à l'ancienne interprétation de Paulus: chacun tira ses petites provisions de son sac; avec de la frugalité on vécut. Keim combine avec cette explication l'interprétation mythique sous ses deux formes: l'imitation de l'A. T. (la manne; Elysée, 2 Rois IV, 42) et l'idée chrétienne de la multiplication de la Parole, l'aliment de l'âme. Avec l'explication de Paulus, il est difficile de concevoir ce qui a pu enthousiasmer le peuple au point de lui faire prendre la résolution de proclamer sur-le-champ Jésus roi! L'explication mythique rencontre des difficultés particulières. Quatre récits parallèles, originaux cependant et se complétant étonnamment, une foule de détails minutieux, positifs, incompatibles avec la nature nébuleuse du mythe (les 5 pains et les 2 poissons, les 5000 personnes, les rangées de cinquante et les compagnies de cent, les 12 corbeilles); ces détails, conservés dans quatre récits indépendants et pourtant d'accord, — tout cela est ou *réel* ou inventé *à dessein*. Mais l'hypothèse de l'invention que Baur applique si libéralement aux miracles rapportés dans le IV^e^ évangile, trouve ici un obstacle insurmontable dans le récit des trois autres évangélistes... Comment sortir de ce réseau de difficultés? Quand la critique aura tout épuisé, elle finira bien par poser les armes devant la sainte simplicité de ce récit.

III. — *Première annonce de la Passion :* IX, 18-27.

Jusqu'à la première multiplication des pains, il est impossible d'établir entre les synopt. un synchronisme continu, comme le prouve le tableau suivant de la série des récits qui ont précédé.

MATTHIEU.	MARC.	LUC.
Gadara.	Accusat. (Béelzéb.).	Parabole du semeur.
Paralytique.	Mère et frères de Jésus.	Mère et frères de Jésus.
Vocation de Matthieu.		
Jaïrus.	Parabole du semeur.	
L'aveugle et le muet.		
Envoi des Douze.		

MATTHIEU.	MARC.	LUC.
Députation de Jean-Baptiste.	Gadara.	Gadara.
Scènes sabbatiques.	Jaïrus.	Jaïrus.
Accusation (Béelzébub).		
Mère et frères de Jésus.	Nazareth.	
La collection des sept paraboles.	Envoi des Douze.	Envoi des Douze.
Nazareth.		
Meurtre de Jean-Baptiste.	Meurtre de Jean-Baptiste.	
Désert et 1re multipl.	Désert et 1re multipl.	Désert et 1er multipl.

On jetterait des numéros dans un sac et on les en retirerait trois fois au hasard, qu'on n'obtiendrait pas un ordre plus capricieux, en apparence, et plus varié. Et de ces trois récits, l'un serait la copie de l'autre, ou ils émaneraient d'une même source écrite !

Cependant vers la fin, un certain parallélisme commence à s'établir, d'abord entre Marc et Luc (Gadara, Jaïrus, envoi des Douze), puis entre Matthieu et Marc (Nazareth, meurtre de Jean, désert et première multiplication). Cette convergence des trois récits en une seule et même ligne va, dès ce moment, après une lacune considérable chez Luc, se prononcer de plus en plus jusqu'à Luc IX, 50, comme cela ressort du tableau des faits subséquents :

MATTHIEU.	MARC.	LUC.
Désert et 1re multipl.	Comme Mat.	Comme Mat.
Tempête (Pierre sur les eaux).	Tempête (sans Pierre).	Manque.
Lustrations et pureté des aliments.	Comme Mat.	Id.
Cananéenne.	Id.	Id.
Seconde multipl.	Id.	Id.
Signe du ciel (Décapolis).	Id.	Id.
Levain des Pharisiens.	Id.	Id.

MATTHIEU.	MARC.	LUC.
Première annonce de la Passion.	Comme Mat.	Comme Mat.
Transfiguration.	Id.	Id.
Enfant lunatique.	Id.	Id.
Deuxième annonce de la Passion.	Id.	Id.
Didrachme.	Manque.	Manque.
L'enfant modèle.	Comme Mat.	Comme Mat.
Discipl. ecclésiast.	Id.	Id.
Manque.	Intolérance.	Comme Marc.
Pardon des offenses.	Manque.	Manque.

Comment nous expliquer la lacune considérable que présente le récit de Luc dès la tempête, à la suite de la première multiplication, jusqu'à la première annonce de la Passion, et qui correspond à deux chapitres entiers de Matthieu (XIV, 22-XVI, 12) et de Marc (VI, 45-VIII, 26)? Puis comment rendre compte du synchronisme passablement exact qui s'établit dès ce moment entre tous les trois? Meyer renonce à expliquer la lacune; elle serait due à un hasard inconnu. Reuss (§ 189) pense que l'exemplaire de Marc, dont Luc se servait, offrait une lacune en cet endroit. Bleek attribue la lacune à l'évangile grec primitif qu'employaient Matthieu et Luc; Matthieu l'aurait comblée au moyen de documents particuliers, et Marc aurait copié Matthieu. Holtzmann (p. 223) se contente de constater que Luc rompt ici avec le fil de A (Marc primitif), pour renouer avec son récit dès le morceau qui va suivre; il ne dit rien qui soit propre à expliquer cet étrange procédé. — Mais l'hypothèse sur laquelle reposent presque tous ces essais de solution, celle d'un document primitif commun, continue à être contredite par de nombreuses différences de fond et de forme qu'au premier coup d'œil dans nos syn. on découvre entre Matthieu et Marc. Puis avec tout

cela la difficulté n'est que reculée. Car il faut expliquer la lacune dans le document primitif. Dès qu'on voudra le faire d'une manière satisfaisante, on se trouvera forcément poussé à l'idée suivante, que, quant à nous, nous appliquons directement à Luc. Dans l'évangélisation orale, les récits particuliers s'étaient groupés naturellement en certains cycles plus ou moins fixes, déterminés tantôt par la liaison chronologique (la vocation de Matthieu, le repas et les entretiens qui suivirent, la tempête, Gadara et Jaïrus), tantôt par l'analogie des sujets (les scènes sabbatiques, VI, 1-11)[1]. Ces cycles avaient d'abord été mis par écrit, d'une manière libre et assez variée, tantôt par les narrateurs-évangélistes pour leur propre usage, tantôt par leurs auditeurs, qui désiraient en fixer le souvenir. Les écrits les plus anciens dont parle Luc (I, 1), ne furent probablement que des collections plus ou moins complètes de ces groupes de récits (ἀνατάξασθαι διήγησιν). Et quoi de plus compréhensible, dans ce cas, que l'omission de l'un ou de l'autre de ces cycles dans quelques-uns de ces recueils? Un accident de ce genre suffit pour expliquer la grande lacune que nous rencontrons chez Luc. Le cycle manquant, dans le document qu'il employait, s'étendait un peu plus loin que la seconde multiplication des pains; tandis que les morceaux suivants appartiennent à la partie du ministère galiléen qui avait pris, dès le commencement, dans l'évangélisation, une forme plus arrêtée. Cela était naturel. Car les faits dont la suite se compose, sont étroitement liés par une double relation chronologique et morale. Le sujet est un : les prochaines souffrances de Jésus. Les annoncer aux disciples est le but de l'entretien suivant; fortifier leur foi en vue de cette pensée qui les accable, est celui de la trans-

[1] Voir le développement d'une idée analogue dans le beau travail de Lachmann : *Stud. u. Critiken*, 1835.

figuration; la guérison de l'enfant lunatique, qui eut lieu au pied de la montagne, était demeurée liée à ce dernier récit dans la tradition; la seconde annonce de la Passion suivait naturellement la première, d'autant plus qu'elle avait eu lieu pendant le retour de Césarée à Capernaüm; ce qui était aussi le cas de certaines manifestations d'orgueil et d'intolérance dont les apôtres s'étaient alors rendus coupables et dont le récit termine cette partie. Ce cycle naturel formait dans la tradition la clôture du ministère galiléen. Et voilà pourquoi il s'est conservé presque identique, quant à la série des faits, dans nos trois narrations.

L'entretien suivant, rapporté également par Matthieu (XVI, 13 et suiv.) et Marc (VIII, 27 et suiv.), porte sur trois points : 1° *le Christ* (v. 18-20); 2° *le Christ souffrant* (v. 21 et 22); 3° *les disciples* du Christ souffrant (v. 23-27).

Jésus ne pouvait tarder à reprendre le projet d'un temps de retraite, projet qui avait deux fois échoué, à Bethsaïda-Julias, par l'empressement des foules à le suivre, et dans la contrée de Tyr et de Sidon, où malgré son désir de *rester caché* (Marc VII, 24), sa présence avait été découverte par la femme cananéenne, puis ébruitée par le miracle qui avait eu lieu. Après cela, il était revenu au sud; il avait visité une seconde fois cette Décapolis, qu'il avait dû quitter précédemment presque au moment où il y abordait. Puis il repartit pour le nord, se dirigeant cette fois plus à l'orient, vers les vallons retirés où le Jourdain jaillit du pied du Hermon. Là se trouvait la ville de Césarée de Philippe, habitée par une population en majeure partie païenne (Josèphe, *Vita,* § 13). Jésus pouvait espérer de trouver dans cette contrée retirée la solitude qu'il avait cherchée en vain dans d'autres parties de la Terre-Sainte. Il ne se rendit pas dans la ville même, mais dans les *bourgs* qui l'environnaient (Marc), ou en général *dans ces quartiers* (Matthieu).

1° V. 18-20. *Le Christ.* — Selon Marc, l'entretien suivant eut lieu pendant le voyage (ἐν τῇ ὁδῷ) ; Marc précise ainsi l'indication vague de Matthieu. Le nom de Césarée de Philippe manque dans le récit de Luc. La critique réussira-t-elle à trouver un motif dogmatique à cette omission? Chez un écrivain qui aime, comme Luc, à préciser les lieux (v. 10) et les moments (v. 28), cette omission ne peut s'expliquer que par l'ignorance ; il ne possédait donc ni Marc, ni Matthieu, ni les documents où ceux-ci ont puisé leur indication. En échange, Luc décrit la situation morale : Jésus venait de prier dans la solitude. « Scènerie arbitraire et maladroite, » dit Holtzmann (p. 224). On désirerait connaître les considérants de ce jugement du critique allemand. Jésus, au moment d'ouvrir pour la première fois à ses disciples la perspective terrifiante de sa mort prochaine, ne pouvait-il pas, dans la prévision de l'impression que cette communication devait produire sur eux, ou même en vue de la manière dont il devait leur parler en cette circonstance, se préparer à cet acte important par la prière? Il est d'ailleurs probable que les disciples ont participé à cette prière de Jésus. L'imparfait συνῆσαν, *ils étaient réunis avec lui,* paraît l'indiquer. Et le terme καταμόνας (à sous-entendre le subst. ὁδούς), *dans la solitude*, n'exclut nullement la présence des disciples, mais uniquement celle du peuple. C'est ce qui ressort de l'antithèse v. 23 : « et il dit *à tous,* » et surtout de Marc, v. 34 : « Ayant appelé *la foule.* » — L'expression : *ils étaient réunis,* annonce quelque chose de grave. Jésus fait d'abord formuler aux disciples les opinions diverses qu'ils ont recueillies de la bouche du peuple, pendant leur mission. Le but de cette première question est évidemment de préparer la suivante (v. 20). — Sur les opinions ici énumérées, voir v. 8 et Jean I, 21. Elles reviennent à ceci : On t'envisage généralement comme l'un des

précurseurs du Messie. La question adressée aux disciples est destinée, d'abord, à les amener à la conscience distincte de la distance qui sépare l'opinion populaire de la conviction à laquelle ils sont eux-mêmes parvenus, puis à servir de point de départ à la communication nouvelle que Jésus va leur faire sur la manière dont il réalisera cette charge de Christ. — La profession de Pierre est différemment formulée dans les trois récits : *le Christ, le fils du Dieu vivant* (Matthieu); *le Christ* (Marc); *le Christ de Dieu* (Luc). La forme de Luc tient le milieu entre les deux autres. Le génit. *de Dieu,* signifie, comme dans l'expression *agneau de Dieu :* qui appartient à Dieu et que Dieu envoie.

On a conclu de cette question que jusqu'ici Jésus ne s'était point encore posé auprès de ses disciples comme le Messie, que c'est de ce moment seulement que date chez lui la résolution d'accepter ce rôle, moitié par accommodation à la pensée populaire, qui exigeait que son œuvre de salut revêtît cette forme reçue, moitié par concession à l'attente des disciples, qui se manifeste hautement par la bouche du plus impatient d'entre eux, Pierre. Mais 1. La question du v. 20 n'a point le caractère d'une concession. Par là Jésus prend au contraire l'initiative de la profession qu'il provoque. 2. Il faut, dans cette manière de voir, déclarer inauthentiques toutes les paroles et tous les faits antérieurs dans lesquels Jésus se donne pour le Christ, non seulement chez Jean (I, 39-41; 49-51; III, 14; IV, 26), mais dans les syn. (l'élection des Douze, comme chefs d'un nouvel Israël; le parallèle que Jésus établit, Matth. V, entre lui et le législateur du Sinaï: « Vous avez appris qu'il a été dit . . ., mais *moi* . . . »; le titre d'*époux* qu'il s'attribue, Luc V, 34 et parall. etc.). La résolution de Jésus de remplir le rôle de Messie et de réaliser sous cette forme nationale sa tâche universelle de Sauveur du monde était certainement mûre dans son âme dès le premier jour de son activité publique. Les scènes du baptême et de la tentation ne permettent pas d'autres suppositions. De là l'absence de tout tâtonnement dans sa marche. La portée de sa question est donc tout autre. Le moment était venu pour lui de passer, si l'on peut ainsi dire, à un chapitre nouveau de son enseignement. Il avait jusqu'ici, surtout depuis qu'il enseignait en paraboles, appelé l'at-

tention de ses disciples sur l'avénement prochain du royaume de Dieu. Il devait la diriger maintenant sur lui comme chef de ce royaume, et spécialement sur l'avenir, complètement inattendu pour eux, qui l'attendait en cette qualité. Ils savaient qu'il était le Christ; il restait à leur apprendre *comment* il devait l'être. Mais avant de s'engager sur ce terrain nouveau, il tient à leur faire formuler, dans une déclaration précise, le résultat de ses instructions et de leurs expériences précédentes. En bon pédagogue, avant de commencer la leçon nouvelle, il leur fait résumer l'ancienne. En face des formes diverses et des hésitations de l'opinion populaire, ainsi que des dénégations ouvertes des chefs, il a besoin d'entendre sortir de leur bouche l'expression émue et décidée de leur conviction. Ce résultat constaté de son travail précédent servira de base au travail nouveau que le sérieux de la situation le presse d'entreprendre. Le meurtre de Jean-Baptiste vient de lui faire sentir que sa propre fin n'est plus éloignée. Le temps est donc venu de substituer, dans l'esprit de ses disciples, à la figure brillante du Christ, telle qu'ils se la représentent encore, l'image lugubre de l'homme de douleur. Ainsi converge dans l'entretien actuel, qui est précisément celui que Jésus désirait avoir avec ses disciples en se rendant au désert de Bethsaïda-Julias, toutes les données que nous avions trouvées réunies alors, et qui motivaient ce désir (p. 503).

Nous lisons chez Jean, à la suite de la multiplication des pains (ch. VI), une profession analoge à celle-ci, faite aussi par Pierre au nom des Douze. Est-il admissible qu'à une même époque aient eu lieu deux déclarations aussi semblables? Jésus aurait-il provoqué l'une sitôt après avoir entendu l'autre? N'est-il pas frappant qu'en raison de la lacune de Luc, le récit de cette profession suive immédiatement, chez lui comme chez Jean, celui de la multiplication des pains? Sans doute, la situation dans le IV^e^ évangile est assez différente. A la suite d'une défection qui vient de se produire chez ses disciples galiléens, Jésus pose à ses apôtres la question de leur propre retraite. Mais les questions que Jésus leur adresse dans les syn. ont pu aisément trouver place dans cet entretien dont Jean ne nous donne qu'une simple esquisse. Au premier coup d'œil, il est vrai, le récit de Jean ne fait pas supposer, entre la multiplication des pains et cet entretien, un intervalle aussi long que celui qu'exige le voyage de Capernaüm à Césarée de Philippe.

Mais la désertion des disciples galiléens, qui avait commencé immédiatement, ne s'est pas consommée d'un jour. Elle peut avoir continué pendant quelque temps (Jean VI, 66: ἐκ τούτου, *dès ce moment*). Somme toute, la ressemblance des deux scènes nous paraît l'emporter sur leur dissemblance.

Keim dit admirablement: « On ne sait ce qu'on doit estimer le plus grand, de cet élan des disciples qui brisent le moule messianique juif, cassent le jugement des hiérarques, franchissent tous les degrés intermédiaires de l'appréciation populaire et proclament haut et divin ce qui est bas et foulé aux pieds, parce que cela est et reste grand et divin aux yeux de l'esprit, — ou de cette personnalité de Jésus, qui arrache à ces faibles disciples, et cela sous le poids des expériences les plus accablantes, l'expression si pure et si élevée de l'effet produit sur eux par toute son activité. » Gess: « Les sages de Capernaüm étaient restés impassibles; l'enthousiasme du peuple s'était refroidi; Jésus s'en allait de côté et d'autre menacé du sort du Baptiste . . . ; c'est alors que la foi des disciples éclate comme foi réelle, et sort du feu de l'épreuve comme une prise de possession énergique de la vérité. »

2° V. 21. 22[1]. *Le Christ souffrant.* — L'expression de Luc : *il leur interdit en les gourmandant,* est très-énergique. La raison générale de cette défense ressort de l'annonce suivante du rejet du Messie, comme le prouve le participe εἰπών, *en disant.* Ils devaient se garder de le proclamer publiquement le Christ, à cause de la contradiction qui existait entre les espérances que ce titre aurait réveillées dans l'esprit du peuple, et la manière dont cette charge devait être réalisée en lui. Mais cette interdiction menaçante avait un motif plus spécial qui ressort du récit de Jean. Elle rappelle la tentative récente du peuple, à la suite de la multiplication des pains (Jean VI, 14. 15), de le proclamer roi, et les efforts que Jésus avait dû faire alors pour préserver ses disciples de cette fausse exaltation, qui pouvait

[1] V. 21. Les Mss. varient entre ειπειν (T. R.) et λεγειν (alex.) — V. 22. Les Mss. varient entre εγερθηναι (T. R.) et αναστηναι.

compromettre si gravement son œuvre. C'est le souvenir de ce moment critique qui dicte à Jésus ce sévère langage. Ce n'était qu'après que l'idole du Christ charnel aurait été pour jamais clouée sur la croix, que la proclamation apostolique pourrait attacher sans danger au nom de Jésus ce titre de Christ. « Voilà comment, » ainsi que le dit Riggenbach (*Vie de Jésus,* p. 318), « Jésus était obligé dans le même moment de se révéler et de se voiler, d'allumer le feu et de le couvrir. » — Δέ (v. 21) est adversatif : « Tu dis vrai, je suis le Christ; *mais*. . . » — *Il faut :* en raison des prophéties et de la pensée divine dont elles sont l'expression. — Le Sanhédrin se composait de trois catégories de membres : d'*anciens* ou présidents de synagogues, des *grands sacrificateurs*, chefs des 24 classes de prêtres, et de *scribes* ou experts dans la loi. Les syn. donnent ici, tous trois, l'énumération de ces catégories officielles. Cette paraphrase du nom technique donne à l'annonce du rejet toute sa gravité. Quel renversement du programme messianique des disciples, que ce rejet de Jésus par l'autorité même de laquelle on attendait la reconnaissance et la proclamation du Messie! Ἀποδοκιμασθῆναι indique un rejet motivé, avec *appréciation* préalable. — Il y avait une contradiction accablante entre ce tableau et les espérances des disciples. Mais, dit avec raison Klostermann, les derniers mots : « *et il ressuscitera le troisième jour,* » servent à la résoudre.

Strauss et Baur s'étaient contentés de nier l'authenticité des détails de la prophétie par laquelle Jésus devait avoir annoncé sa mort. Volkmar et Holsten lui refusent aujourd'hui toute connaissance de cet événement avant les derniers moments. Selon Holsten, il se serait rendu plein d'espérance à Jérusalem, dans le but d'y prêcher aussi bien qu'en Galilée, confiant, en cas de besoin, dans l'intervention de Dieu et dans l'épée de ses adhérents . . . La sainte Cène elle-même ne serait due qu'à un pressentiment passa-

ger... L'affreuse déception aurait surpris Jésus au moment suprême. Keim (II, p. 556) reconnaît l'impossibilité de nier l'authenticité de la scène et de l'entretien de Césarée de Philippe. Jésus, selon lui, ne peut pas ne pas avoir prévu, assez longtemps avant la catastrophe, sa mort violente. C'est ce que démontrent l'opposition hardie de saint Pierre, puis des paroles telles que celles relatives à l'*époux qui doit être ôté*, à *la mort* comme *chemin de la vie* (Luc IX, 23, 24), à Jérusalem qui tue les prophètes; enfin la réponse aux deux fils de Zébédée. Nous pouvons ajouter: IX, 31; XII, 50; JeanII, 20; III, 14; VI, 53; XII, 7. 24; — paroles caractéristiques et inimitables. Et quant aux détails de cette prophétie, n'avons-nous pas un certain nombre de faits qui ne permettent pas de douter du savoir surnaturel de Jésus (XXII, 10-34; Jean I, 49; IV, 18; VI, 64, etc.)? Ce que les critiques modernes contestent plus généralement, c'est l'annonce de la résurrection. Mais si Jésus a prévu sa mort, il a dû prévoir également sa résurrection, aussi certainement qu'un prophète, croyant à la mission d'Israël, ne pouvait annoncer la captivité sans prédire aussi le retour. Et qui aurait jamais songé à mettre dans la bouche de Jésus l'expression des *trois jours et des trois nuits*, après que, dans le fait, le temps passé dans le tombeau n'avait pas dépassé un jour et deux nuits? — On demande comment il se fait que, si Jésus avait expressément prédit sa résurrection, cet événement ait si extraordinairement surpris les apôtres? Il y a là un problème psychologique, si bien que les disciples eux-mêmes ont eu peine à s'en rendre compte: Comp. les remarques des évangélistes v. 45; XVIII, 34 et parall. qui ne peuvent provenir que des apôtres. L'explication de ce problème est peut-être celle-ci: Les apôtres n'ont pas cru, avant que les faits leur eussent ouvert les yeux, pouvoir prendre à la lettre les expressions de mort et de résurrection dont Jésus se servait. Leur Maître parlait si ordinairement par images, qu'ils ne virent jusqu'au dernier moment dans le premier terme que l'expression figurée d'une séparation douloureuse, d'une disparition soudaine, et dans le second, que celle d'un retour subit, d'une réapparition glorieuse. Et même après la mort de Jésus, ils ne pensaient nullement à le voir reparaître sous son ancienne forme et par la voie de la revivification de son corps déposé au sépulcre. S'ils attendaient quelque chose, c'était son retour comme roi céleste (voir à XXIII, 42). — Luc a omis ici et la parole d'approbation et la réprimande sévère

que Jésus, d'après Matthieu, adressa à Pierre en cette circonstance. Si l'on veut trouver dans cette omission de Luc une suppression volontaire, résultat de la malveillance envers l'apôtre Pierre ou du moins envers les judéo-chrétiens (Keim), que dire de Marc qui, lui, tout en omettant la parole de louange, rapporte expressément celle de blâme !

Le peuple, on le comprend, ne pouvait encore être associé à la révélation du Messie souffrant; mais Jésus pouvait l'y faire participer indirectement en l'initiant aux *conséquences pratiques* de ce fait pour ses vrais disciples. Décrire le crucifiement moral des serviteurs, v. 23-27, c'était révéler toute la spiritualité du royaume messianique.

3° V. 23-27[1]. *Les vrais disciples du Messie.* — « *Puis il disait à tous : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renie lui-même, et prenne sa croix chaque jour et me suive.* 24 *Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi, celui-là la sauvera.* 25 *Car à quoi sert-il à un homme de gagner tout le monde, et puis de se perdre soi-même, ou d'éprouver en sa personne un dommage?* 26 *Car celui qui aura eu honte de moi et de mes paroles, le Fils de l'homme aura aussi honte de lui, quand il viendra dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges.* 27 *Or je vous dis que certainement il y en a quelques-uns de ceux qui sont ici, qui ne goûteront point la mort qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu.* » — L'entretien précédent avait eu lieu dans l'intimité du cercle apostolique (v. 18). Les paroles suivantes sont adressées *à tous*, c'est-à-dire à la foule qui, pendant que Jésus priait avec ses disciples, s'était tenue à distance. D'après Marc, Jésus la fait

[1] V. 23. Les Mss. varient entre ελθειν (T. R., byz.) et ερχεσθαι (alex.). — ℵ^{ca}CD et 11 Mjj. 120 Mnn. It^{plerique} omettent καθ'ημεραν, que lit T. R. avec ℵ*ABKLMRZΠSyr. Vg. — V. 26. DSyr^{cur} It$^{aliq.}$ omettent λογους. — V. 27. ℵBLX: αυτου au lieu de ωδε. — 13 Mjj. : οιτινες au lieu de οι.

appeler pour entendre l'enseignement suivant. Holtzmann prétend que ce : *à tous,* de Luc, ne peut avoir été tiré que de l'écrit de Marc. Mais pourquoi la même intuition, si elle résultait du fait, ne se serait-elle pas reproduite, sous ces deux formes différentes, dans deux documents indépendants? — Jésus représente ici tous ceux qui s'attachent à lui, sous l'image d'un cortége de crucifiés, v. 23. L'aor. ἐλθεῖν du T. R. veut dire : faire, en général, partie de mon cortége; et le présent ἔρχεσθαι, dans les alex. : s'y ranger en ce moment même. L'image est celle d'un voyage; ce qui convient à la situation extérieure telle que l'a décrite Marc : ἐν τῇ ὁδῷ, *en chemin.* — Pour celui qui se décide au départ, il y a d'abord un adieu à faire; ici c'est l'adieu à sa vie propre, le reniement de soi-même. Après cela il y a un bagage à emporter; c'est, dans ce cas, *la croix,* les souffrances et les opprobres qui ne manquent point à celui qui vise sérieusement à la sainteté. Par le mot αἴρειν, *soulever,* se charger de, Jésus fait allusion à l'usage de faire porter aux condamnés leur croix jusqu'au lieu du supplice. Il y a, de plus, dans ce terme l'idée d'une acceptation libre et empressée. Jésus dit : *sa* croix, celle qui résulte pour chacun de son caractère et de sa position providentielle. Elle n'a rien d'arbitraire, elle est donnée d'en-haut. L'authenticité des mots : *chaque jour,* qui manquent dans quelques Mss., ne peut être mise en doute. Si c'était une glose, elle se serait tout aussi bien introduite chez Matthieu et Marc. Le crucifiement volontaire s'opère chaque jour dans une mesure déterminée. Enfin, après l'adieu prononcé et le fardeau chargé, il faut se mettre en marche. Sur quelle voie? Sur celle que tracent les pas du chef lui-même. Renoncer à toute voie de propre choix pour ne plus mettre les pieds que dans les empreintes des siens, voilà la feuille de route du vrai disciple. Ainsi, et non par des mortifications arbitraires où se retrouve la

propre volonté, se consomme la mort du moi. — Le terme de *suivre* n'exprime donc pas la même idée que celui de *venir après moi,* au commencement du verset. Celui-ci désignait l'attachement *extérieur* au cortége de Jésus. L'autre se rapporte à la fidélité pratique dans l'accomplissement des conséquences de cet engagement.

Le v. 24 démontre *(car)* la nécessité du crucifiement décrit v. 23. Sans cette mort à lui-même, l'homme se perd (24ª), tandis que par ce sacrifice, il se sauve (24ᵇ). Nous retrouvons ici la forme paradoxale qu'aime à revêtir le *maschal* hébreu. Chacune des deux voies fait parvenir l'homme juste à l'antipode du point où elle semblait devoir le conduire. Cet adage profond, vrai déjà de l'homme innocent, l'est doublement, appliqué à l'homme pécheur. — Ψυχή, le *souffle de vie,* désigne l'âme avec tout son système d'instincts et de facultés naturelles. Cette vie psychique est bonne sans doute, mais uniquement comme point de départ et comme moyen d'en acquérir une supérieure. Vouloir la *sauver*, chercher à la conserver telle quelle, en se bornant à la cultiver et en se satisfaisant soi-même le plus complètement possible, c'est le sûr moyen de la perdre pour toujours. Car c'est vouloir rendre stable ce qui, par essence, n'est que transitoire et changer le moyen en but. Même dans le cas le plus favorable, la vie naturelle n'est qu'une fleur passagère, qui ne peut tarder à se faner. Pour la préserver de la dissolution, il faut consentir à la *perdre,* en la livrant au souffle mortifiant et régénérateur de l'Esprit divin, qui la transforme en une vie supérieure et lui communique une valeur éternelle. La garder, c'est donc à la fois la perdre et perdre la vie supérieure en laquelle elle eût dû se transformer, comme la fleur en son fruit. La perdre, c'est la gagner d'abord sous la forme supérieure de la vie spirituelle; puis, un jour, sous la forme même de la vie naturelle,

pleinement satisfaite dans tous ses instincts légitimes. Jésus dit : « pour l'amour *de moi*, » et dans Marc : « de moi et *de l'Evangile.* » Ce n'est en effet que sous la forme du don de nous-mêmes à Christ, que nous satisfaisons à cette loi profonde de l'existence humaine ; et ce n'est que par l'Evangile reçu avec foi, que nous pouvons contracter cette relation personnelle avec Christ. Le *moi* ne périt qu'attaché à la croix de Jésus, et le souffle divin, qui rend à l'homme une vie nouvelle, ne lui vient que de Christ. — Il n'est pas d'axiome que Jésus ait plus souvent répété : c'est comme le fond de sa philosophie morale. Luc XVII, 33, il est appliqué au moment de la Parousie ; c'est alors en effet qu'il se réalisera pleinement. Jean XII, 25, Jésus en fait la loi de sa propre existence ; Matthieu X, 39, il l'applique à l'apostolat.

Les versets 25-27 sont la confirmation *(car)* de ce *maschal ;* et d'abord v. 25 et 26, de la première proposition. Jésus suppose, v. 25, l'acte de *sauver sa vie propre* réalisé avec le succès le plus éclatant.... jusqu'à la prise de possession du monde entier. Mais au même moment le maître de ce magnifique domaine se trouve condamné à périr ! Quel gain ! Gagner à la loterie une galerie de tableaux... et en même temps devenir aveugle ! L'expression : ἢ ζημιωθείς, *ou frappé de dommage,* est difficile. Chez Matthieu et Marc, ce mot, complété par ψυχήν, correspond au ἀπολέσας de Luc. Mais chez ce dernier, il doit exprimer une idée différente. On peut lui donner pour régime soit *le monde*, soit ἑαυτόν, *soi-même :* « frappé de la perte de ce monde déjà conquis ; » ou (ce qui est plus naturel) : « se perdant lui-même totalement (ἀπολέσας), ou même seulement frappé, en sa personne, du moindre dommage. » Il n'est pas nécessaire que le châtiment aille jusqu'à la perdition totale ; la plus légère atteinte portée à la personnalité humaine se trouvera être

un mal plus grand que tous les avantages que lui aurait procurés la possession du monde entier.

La perte de la personnalité, mentionnée au v. 25, consiste, d'après le v. 26 *(car),* à être renié par Jésus au jour de sa gloire. L'expression : *avoir honte de Jésus,* pourrait être appliquée aux Juifs, que la crainte des chefs empêchait de se déclarer pour lui; mais, dans le contexte, il est plus naturel de l'appliquer aux disciples, dont la fidélité succombe à la raillerie ou à la violence. Le *Cantabrigiensis* omet le mot λόγους, ce qui conduit au sens : « honte de moi *et des miens.* » Cette leçon pourrait séduire, si elle était mieux appuyée, et si le mot λόγους *(mes paroles)* n'était confirmé par l'expression parallèle de Marc (VIII, 35) : « à cause de moi *et de l'Evangile.* » L'éclat de la venue royale de Jésus sera d'abord celui de sa propre apparition personnelle, puis de celle de Dieu, enfin de celle des anges : autant de gloires distinctes qui se confondront en une splendeur unique, en ce jour suprême (2 Thess. I, 7-10). « Ainsi, dit Gess, être digne de cet homme, voilà le nouveau principe qui domine tout. Ce n'est point seulement là la spiritualisation de la loi mosaïque; c'est une révolution dans l'intuition religieuse et morale de l'humanité. »

Le v. 27 justifie la promesse v. 24[b] (trouver sa vie en la donnant), comme v. 25 et 26 expliquaient la menace 24[a]. Il forme dans les trois syn. la conclusion de ce discours et la transition au récit de la transfiguration. Aussi quelques Pères, parmi eux Chrysostome lui-même, ont-ils trouvé l'accomplissement de cette parole dans la transfiguration elle-même. Mais lequel des évangélistes eût appliqué à un fait aussi spécial et passager cette expression : *la venue du règne de Christ* (Matthieu) ou *de Dieu* (Marc et Luc)? — Meyer pense que cette parole ne peut s'appliquer qu'à la Parousie, à laquelle se rapportait le v. précédent et que l'on

se représentait comme très-prochaine. Mais Jésus aurait-il été lui-même sous l'empire de ce préjugé (voir la réfutation de cette opinion au ch. XXI)? Ou bien la teneur de sa déclaration aurait-elle été altérée par la tradition? Cette seconde manière de voir serait seule soutenable. Plusieurs, insistant sur la différence entre l'expression de Matthieu (« jusqu'à ce qu'ils aient vu *le Fils de l'homme venir dans son règne* ») et celle de Marc (« . . . *le royaume de Dieu venir avec puissance* ») ou de Luc (« . . . *le royaume de Dieu* »), pensent que la notion de la Parousie a été retranchée avec intention du texte de Matthieu par les deux autres, parce qu'ils écrivaient plus ou moins longtemps après la ruine de Jérusalem. Comp. aussi la relation entre Matthieu XXIV, où la confusion des deux événements paraît manifeste, et Luc XXI, où elle est évitée. Mais 1. Il est à remarquer que cette confusion se trouve chez Marc (XIII) exactement comme chez Matthieu (XXIV); or, si Marc avait corrigé Matthieu dans *notre* passage par la raison alléguée, combien plus ne l'aurait-il pas corrigé au ch. XIII, où il ne s'agit pas, comme ici, d'une simple parole isolée, mais où le sujet de la Parousie est traité de front? Et si la forme de l'expression, chez Marc, ne résulte pas d'une correction intentionnelle, mais d'une simple différence de transmission, pourquoi n'en serait-il pas de même de la forme assez semblable que présente Luc? 2. Il y a chez Marc et Luc une distinction bien marquée, une sorte de gradation et d'opposition entre cette parole et la précédente; chez Luc, par la particule δέ, *et de plus :* « Et *même* je vous déclare que cette récompense promise aux fidèles confesseurs, quelques-uns d'entre vous en jouiront avant de mourir; » et chez Marc, d'une manière plus frappante encore, par le brisement du discours et le commencement d'une nouvelle phrase : « *Et il leur dit* » (IX, 1). De sorte que l'idée de la Parousie doit être écar-

tée des textes de Marc et de Luc. On peut même douter qu'elle se trouve dans l'expression de Matthieu; comp. Matth. XXVI, 64 : « *Dès maintenant* vous verrez le Fils de l'homme *revenant* sur les nuées du ciel. » L'expression *dès maintenant* ne permet pas de penser à la Parousie. Or cette parole a une grande analogie avec la nôtre. D'autres appliquent cette promesse à la ruine de Jérusalem, ou à l'établissement du règne de Dieu chez les païens, ou à la descente du Saint-Esprit. Mais, pour autant qu'il s'agit dans ces événements du fait extérieur, comme dans ce sens *tous* les contemporains en ont été les témoins, on ne peut rendre compte du τινές, *quelques-uns*, qui annonce un privilége exceptionnel. La pensée du Seigneur est-elle donc si difficile à comprendre? *Voir le royaume de Dieu*, est selon lui un fait spirituel, conformément à la nature intérieure du royaume lui-même; comp. XVII, 21 : « Le royaume de Dieu est *au dedans de vous* » (voir l'explication de ce passage). Voilà pourquoi, pour jouir de ce spectacle, il faut un nouveau sens et une nouvelle naissance; Jean III, 3 : « Si un homme ne *naît de nouveau*, il ne peut *voir* le royaume de Dieu. » Cette pensée rend suffisamment compte de la promesse actuelle sous la forme de Luc et de Marc. Pour expliquer l'expression de Matthieu, il faut se rappeler que l'action de l'Esprit saint consiste surtout à nous donner l'intuition vivante de l'élévation et de la gloire céleste de Jésus (Jean XVI, 14). Les τινές, *quelques-uns*, sont donc tous ceux d'entre les assistants qui recevront le Saint-Esprit à la Pentecôte et qui contempleront intérieurement ces *choses magnifiques de Dieu*, que Jésus appelle son règne ou celui de Dieu. Ainsi s'explique la gradation du v. 26 au v. 27, chez Marc et Luc : « Celui qui donnera sa propre vie la retrouvera non seulement à la fin des temps, mais dans cette vie même (dès la Pentecôte). » Si l'on n'admettait pas

cette explication, il faudrait reconnaître que cette promesse repose sur la confusion de la ruine de Jérusalem et de la Parousie. Et ce serait une preuve que notre évangile a été écrit, aussi bien que celui de Matthieu, avant cette catastrophe. — Ἀληθῶς ne doit pas être lié à λέγω : *En vérité je vous dis.* Il devrait être placé devant le verbe, comme le ἀμήν dans les deux autres syn. ; et Luc se sert plus ordinairement de ἐπ'ἀληθείας (trois fois dans l'évang., deux dans les Actes). Il doit donc porter sur εἰσίν : « *Il y en a certainement parmi vous.* » — La leçon alex. αὐτοῦ, *ici,* doit être préférée à la leçon reçue ὧδε, qui est tirée des autres syn.

IV. — *La Transfiguration :* IX, 28-36.

Il n'est fait qu'une seule fois allusion à ce fait mystérieux dans tout le N. T. (2 Pierre I), ce qui prouve qu'il ne se lie pas directement à l'œuvre du salut. D'autre part, sa réalité historique ne peut être solidement établie qu'autant que l'on réussira à montrer rationnellement sa place dans le cours de la vie et du développement de Jésus [1]. — D'après le tableau de la transfiguration tracé dans nos trois syn. (Matth. XVII, 1 et suiv.; Marc IX, 2 et suiv.), nous distinguons trois phases dans cette scène : 1° La glorification personnelle de Jésus (v. 28-29); 2° L'apparition de Moïse et d'Elie, et son entretien avec eux (v. 30-33); 3° L'intervention de Dieu lui-même (v. 34-36).

1° V. 28-29 [2]. *La gloire de Jésus.* — Les trois récits font ressortir la semaine d'intervalle qui sépara la transfigura-

[1] Personne ne nous paraît avoir saisi le sens réel et profond de la transfiguration aussi bien que Lange, dans son admirable *Vie de Jésus*, ce livre dont les défauts ont malheureusement été beaucoup plus remarqués que les rares beautés. Keim aurait pu apprendre de lui davantage, surtout dans l'étude de ce fait.

[2] V. 28. ℵ*BH Syr. It$^{aliq.}$ omettent και devant παραλαβων. — Les Mss. varient entre Ιωαννην και Ιακωβον et Ιακωβον και Ιωαννην.

tion de la première annonce des souffrances de Jésus, avec cette légère différence, que Matthieu et Marc disent : *six jours après,* tandis que Luc dit : *environ huit jours après.* Il est tout simple de penser que Luc emploie un nombre rond, comme l'indique déjà la restriction ὡσεί, *environ*, tandis que les autres donnent, d'après un document, le chiffre exact. Mais cette explication est trop simple pour la critique. « Luc, dit Holtzmann, prétend être meilleur chronologiste que les autres. » Et voilà la raison pour laquelle il substitue de son chef *huit* à *six,* tout en se recorrigeant, par un mouvement de conscience, au moyen du mot *environ!* Voilà les puérilités auxquelles la critique est poussée par l'hypothèse d'un document commun. Il suffirait des constructions araméennes, qui caractérisent le style de Luc dans ce morceau, et qui sont étrangères aux deux autres syn. (ἐγένετο καὶ ἀνέβη, v. 28; ἐγένετο εἶπεν, v. 33), pour démontrer qu'il suit un autre document qu'eux. — Le nomin. ἡμέραι ὀκτώ, *huit jours,* est le sujet d'une phrase elliptique, qui forme parenthèse : « Huit jours environ s'étaient écoulés. » Ce n'est pas sans but que Luc ajoute expressément : *après ces discours.* Il fait ressortir par là la liaison morale qui rattache cet événement à l'entretien précédent. — On pourrait croire, d'après le récit de Matthieu et de Marc, qu'en conduisant ses disciples sur la montagne, Jésus avait l'intention d'être transfiguré devant eux. Luc nous fait comprendre qu'il voulait simplement *prier* avec eux. Il est probable, comme le pense Lange, qu'à la suite de l'annonce de ses prochaines souffrances, un profond abattement s'était emparé du cœur des Douze. Ils avaient passé ces six jours, sur lesquels les récits sacrés gardent un complet silence, plongés dans une morne stupeur. Jésus voulait réagir contre cette impression pour le moins aussi dangereuse que l'exaltation enthousiaste qui avait suivi la multi-

plication des pains. Pour cela, il a recours à la prière, et il cherche surtout à raffermir par ce moyen ceux de ses apôtres dont la disposition morale détermine celle de leurs collègues. Sachant bien par expérience quelle influence a sur l'âme le séjour sur la hauteur, combien là elle se recueille et s'élève plus facilement, il les conduit sur la montagne. L'art. τό désigne la montagne la plus voisine de l'endroit de la plaine où Jésus se trouvait alors. D'après une tradition dont nous ne recueillons les indices positifs que dès le IVe siècle (Cyrille de Jérusalem, Jérôme), la montagne dont il est ici question aurait été le Tabor, cône élancé, situé à deux lieues au sud-est de Nazareth. Peut-être l'évangile des Hébreux nous offre-t-il déjà une trace plus ancienne de cette opinion dans cette parole qu'il met dans la bouche de Jésus : « Alors ma mère, le Saint-Esprit, me prit par l'un de mes cheveux et me porta sur la grande montagne du Tabor. » Mais deux circonstances parlent contre la vérité de cette tradition : 1. Le Tabor est très-éloigné de Césarée de Philippe, où avait eu lieu l'entretien précédent. Sans doute, dans les six jours d'intervalle, Jésus avait bien pu revenir jusques dans la contrée du Tabor. Mais Matthieu et Marc, qui avaient indiqué le voyage dans les contrées septentrionales, n'auraient-ils pas mentionné ce retour? 2. Le sommet du Tabor était, à cette époque, comme l'a démontré Robinson, occupé par une ville fortifiée, ce qui ne convenait guère à la tranquillité que cherchait Jésus. Nous croyons donc plus probable qu'il s'agit ici du *Hermon* ou mont *Panius,* dont les sommets neigés, que l'on contemple avec admiration de toutes les contrées septentrionales de la Terre-Sainte, alimentent les sources du Jourdain.

Le raffermissement de la foi chez les trois principaux apôtres, était donc le but de cette excursion alpestre; la

glorification de Jésus fut l'exaucement de la prière et le moyen dont Dieu se servit pour obtenir le résultat désiré. La relation entre la prière de Jésus et sa transfiguration est exprimée, chez Luc, par la prépos. ἐν, qui indique plus qu'une simple simultanéité (pendant qu'il priait), et qui fait de cette prière la cause de ce fait mystérieux. Un sentiment élevé communique aux regards, et même à la figure de l'homme tout entière, un éclat particulier. Un mouvement de vraie dévotion, un élan d'adoration l'illuminent. Et lorsque à cette disposition de l'âme correspond, de la part de Dieu, une révélation positive, comme dans le cas de Moïse ou d'Etienne, alors il peut arriver que le rayonnement intérieur, pénétrant, par l'intermédiaire de l'âme, son enveloppe elle-même, le corps, produise en lui comme un prélude de sa glorification future. C'est un phénomène de ce genre qui se produit en la personne de Jésus pendant qu'il prie. Luc en décrit l'effet de la manière la plus simple : « *Son visage devint autre.* » Comment Holtzmann peut-il prétendre que chez lui la vision est « esthétiquement amplifiée? » Cette forme est bien plus simple que celle de Marc : « *il fut métamorphosé en leur présence;* » ou que celle de Matthieu, qui à ces mots de Marc ajoute ceux-ci : « *et son visage resplendit comme le soleil.* » — Ce phénomène lumineux envahit tellement le corps de Jésus, qu'il devient perceptible même à travers ses vêtements. Encore ici l'expression de Luc est très-simple : « *son vêtement devint blanc, resplendissant,* » et contraste avec les descriptions plus emphatiques de Marc et de Matthieu. — La grandeur des miracles précédents nous a montré que Jésus était alors parvenu au faîte de sa puissance. Comme tout était en harmonie dans sa vie, ce moment devait être aussi celui où il atteignait l'apogée de son développement intérieur. Arrivé là, quel était son avenir normal? Il ne pouvait avan-

cer; il ne devait pas reculer. L'existence terrestre devenait donc dès ce moment un cadre trop étroit pour cette personnalité accomplie. Il ne restait que la mort; mais la mort est l'issue du pécheur, ou, comme dit Paul, *le salaire du péché* (Rom. VI, 23). Pour l'homme sans péché, l'issue de la vie n'est pas le passage sombre du sépulcre; c'est bien plutôt la voie royale de la glorieuse transformation. Le moment de cette glorification avait-il sonné pour Jésus; et la transfiguration était-elle le commencement du renouvellement céleste? C'est la pensée de Lange; elle rend cet événement en quelque sorte rationnel. Gess l'exprime en ces termes : « Ce fait indique la maturité de Jésus pour l'entrée immédiate dans l'éternité. » Si Jésus lui-même n'eût volontairement suspendu le changement qui était sur le point de s'opérer en lui, ce moment fût devenu celui de son ascension.

2° V. 30-33. *L'apparition de Moïse et d'Elie.* — Non seulement on voit parfois le regard du mourant s'illuminer d'un éclat céleste; mais on l'entend s'entretenir avec les êtres chéris qui l'ont précédé dans les demeures célestes. Par la porte qui déjà s'entr'ouvre pour lui, le ciel et la terre communiquent. De même, à la prière de Jésus, le ciel descend, ou la terre s'élève. Les deux domaines se touchent. Keim dit : « Une descente d'esprits célestes sur la terre n'a de garantie ni dans la marche ordinaire des choses, ni dans l'A. et le N. T. » Gess répond avec raison : « Qui peut prouver que l'apparition des héros de l'ancienne alliance soit en contradiction avec les lois du monde supérieur? Il vaut mieux confesser notre ignorance de ces lois. » — Moïse et Elie sont là, *s'entretenant avec lui.* Luc ne les désigne pas d'abord. Il dit : *deux hommes.* Cette expression reflète l'impression que durent éprouver les témoins de la scène. Ils s'aperçurent d'abord de la présence de deux personnages inconnus; ce ne fut que plus tard qu'ils les con-

nurent par leur nom. Ἰδού, *voici,* fait ressortir l'imprévu de l'apparition. L'imparf. : *ils s'entretenaient,* prouve que l'entretien durait déjà depuis un certain temps, quand les disciples s'aperçurent de la présence de ces étrangers. Οἵτινες est emphatique : lesquels n'étaient rien moins que... Moïse et Elie ont été les deux serviteurs les plus zélés et les plus puissants de Dieu dans l'ancienne alliance. Aussi ont-ils eu tous deux une fin privilégiée : Elie, par son ascension, a été préservé du dépouillement de la mort; il y a eu également quelque chose de mystérieux dans la mort et la disparition de Moïse. Leur apparition sur la montagne est peut-être en relation avec le caractère exceptionnel de la fin de leur vie terrestre. Mais, demande-t-on, comment les apôtres les ont-ils reconnus? Peut-être Jésus les a-t-il nommés dans le cours de l'entretien ou désignés de telle sorte que l'on ne pouvait s'y tromper. Ou bien, plutôt, les glorifiés ne portent-ils pas sur leur figure l'empreinte de leur individualité, leur *nouveau nom* (Apoc. III, 17)? Serions-nous longtemps à contempler saint Jean ou saint Paul dans leur gloire céleste, sans leur donner leur nom?

Le but de cette apparition ne nous est expliqué que par Luc : « Ils s'entretenaient, dit-il littéralement, *de la sortie que Jésus devait accomplir à Jérusalem.* » Comment certains théologiens se sont-ils imaginé que Moïse et Elie venaient instruire Jésus de ses prochaines souffrances, lui qui, six jours auparavant, en avait instruit les Douze? Ce sont donc bien plutôt les deux envoyés célestes qui sont à l'école de Jésus, comme l'étaient six jours auparavant les apôtres, à moins qu'on ne se les représente s'entretenant avec lui sur le pied de l'égalité. En face de cette croix qui va se dresser, Elie apprend à connaître une gloire supérieure à celle de l'ascension, la gloire de renoncer, par

amour, à l'ascension et d'y préférer une mort douloureuse et ignominieuse ; Moïse comprend qu'il y a une fin plus sublime que celle d'expirer, selon la belle expression que les docteurs juifs appliquent à sa mort, « du baiser de l'Eternel » ; c'est de livrer son âme au feu du courroux divin. Cet entretien sanctionnait en même temps, dans la conscience des disciples, l'événement dont la prévision depuis six jours les faisait reculer d'effroi. Le terme ἔξοδος, *sortie,* employé par Luc, est choisi avec intention ; car il renferme simultanément les deux notions de mort et d'ascension. L'ascension était pour Jésus la voie naturelle, aussi bien que la mort pour nous. Il pouvait remonter avec ses deux interlocuteurs. Mais remonter maintenant, ce serait remonter sans nous. Là-bas, dans la plaine, il voit une humanité courbée sous le poids du péché et de la mort. L'abandonnera-t-il? Il ne peut s'y résoudre. Pour remonter il faut qu'il puisse la ramener avec lui et que, pour cela, il affronte maintenant l'autre issue, celle qu'il ne peut accomplir qu'à Jérusalem. πληροῦν, *accomplir,* désigne non l'achèvement de la vie par la mort (Bleek), mais la consommation de la mort elle-même. Dans une telle mort, il y a une tâche à remplir. L'expression : *à Jérusalem,* est profondément tragique : à Jérusalem, cette ville qui a le monopole du meurtre des prophètes (XIII, 33). — Ce seul mot de Luc sur le sujet de l'entretien illumine cette scène, et l'on peut apprécier ici le jugement de nos critiques (Meyer, Holtzmann), qui ne voient là qu'une supposition de la tradition postérieure !

C'est encore par Luc que nous pouvons nous faire une idée du véritable état des disciples pendant cette scène. L'imparfait *ils s'entretenaient,* v. 30, nous a montré que l'entretien durait déjà depuis un certain temps, quand les disciples s'aperçurent de la présence des deux personnages

célestes. Nous devons conclure de là qu'ils s'étaient endormis pendant la prière de Jésus. C'est ce que confirme le plus-que-parfait ἦσαν βεβαρημένοι, *ils étaient appesantis*, v. 32. Ils se trouvaient plongés dans cet état pendant la première partie de l'entretien, et lorsqu'ils recouvrèrent la conscience d'eux-mêmes, ce ne fut qu'au moment où l'entretien touchait à sa fin. Le terme διαγρηγορεῖν n'est employé nulle part ailleurs dans le N. T. Dans le grec profane, où il est fort peu usité, il signifie : *persévérer à veiller*. Meyer veut appliquer ici ce sens : « persévérant à se tenir éveillés malgré l'assoupissement qui les accablait. » Ce sens n'est pas inadmissible ; cependant le δέ, *mais*, qui indique une opposition à cet état de sommeil, conduit plutôt à penser que ce verbe désigne le retour à la conscience du moi, à travers (διά) un état momentané d'assoupissement. On pourrait voir dans le choix de ce terme inusité l'indice d'un état étrange, dont bien des personnes ont fait l'expérience, où l'âme, après s'être assoupie en état de prière, en revenant à elle, ne se retrouve plus dans le milieu terrestre, mais se sent élevée dans une sphère supérieure où elle devient accessible à une impression d'ineffable jouissance.

Le v. 33 nous initie également au vrai sens de la parole de Pierre, mentionnée dans les trois récits. C'était le moment, nous dit Luc, où les deux envoyés célestes se préparaient à se séparer d'avec le Seigneur. Pierre, désireux de les retenir, s'enhardit à prendre la parole. Il s'offre à leur construire un abri, espérant les engager par là à prolonger leur séjour ici-bas ; comme si c'était la crainte de passer la nuit à la belle étoile, qui les forçait à se retirer ! Cela fait comprendre la remarque de Luc (comp. aussi Marc) : « *ne sachant ce qu'il disait.* » Cette parole caractéristique s'était stéréotypée dans la tradition, avec cette petite diffé-

rence que, dans Matthieu, Pierre appelle Jésus *Seigneur* (κύριε), dans Marc *Maître* (ῥαββί), dans Luc *Chef* (ἐπιστάτα). Et l'on suppose que nos évangélistes se sont amusés à modifier ainsi le texte commun !

3° V. 34-36 [1]. *La voix divine.* — C'est ici le point culminant de cette scène. Comme le dernier soupir du chrétien mourant est recueilli par le Seigneur, qui vient le chercher (Jean XIV, 3; Act. VII, 55. 56), ainsi la présence de Dieu se manifeste en ce moment de la glorification de Jésus. — La nuée n'est pas un nuage; c'est le voile dont Dieu s'entoure quand il apparaît ici-bas. Nous la trouvons au désert et à l'inauguration du temple; nous la retrouverons à l'ascension. Matthieu l'appelle une nuée *lumineuse;* néanmoins il dit, avec les deux autres, qu'elle *faisait ombre* sur cette scène. C'est que l'éclat du foyer lumineux, qui en formait le centre, perçait à travers l'enveloppe qui projetait sur la scène son ombre mystérieuse. Si on lit ἐκείνους, avec le T. R., Jésus, Moïse et Elie furent seuls enveloppés dans la nuée, et la crainte qu'éprouvèrent les disciples provint de l'inquiétude d'être séparés de leur Maître. Mais si on lit αὐτούς, avec les alex., tous les six furent enveloppés un instant par la nuée, et la crainte dont furent saisis les apôtres provint du vif sentiment de la proximité divine. Le premier sens est plus naturel; car la voix *sortant de la nuée* ne pouvait guère s'adresser qu'à des personnes qui se trouvaient elles-mêmes en dehors de la nuée.

La forme de la déclaration divine (v. 35) est à peu près la même dans les trois récits. La leçon alex., chez Luc :

[1] V. 34. ℵ B L quelques Mnn. : επεσκιαζεν au lieu d'επεσκιασεν. — ℵ B C L quelques Mnn. : εισελθειν αυτους au lieu de εκεινους εισελθειν, que lit T. R. avec les autres Mjj. et les versions. — V. 35. ℵ B L Z Cop. · ο εκλελεγμενος au lieu de ο αγαπητος, que lit T. R. avec 18 Mjj. la plupart des Mnn. Syr. It$^{aliq.}$

c'est ici mon élu, est préférable à la leçon reçue : *c'est ici mon Fils bien-aimé,* qui est tirée soit des deux autres récits, soit de l'allocution divine dans le baptême. Il s'agit ici de l'Elu, absolument parlant, en opposition aux serviteurs, tels que Moïse et Elie, choisis pour une œuvre spéciale. Comp. XXIII, 35. L'exhortation : *écoutez-le,* est la reproduction de celle par laquelle Moïse, Deut. XVIII, 15, engageait Israël à accueillir un jour l'enseignement du Messie. Cette parole finale indique le but de toute cette scène : « Ecoutez-le, quoi qu'il vous dise ; suivez sa voie, où qu'il vous conduise. » Qu'on se rappelle les paroles de Pierre : « *A Dieu ne plaise! Cela ne t'arrivera point,* » dans l'entretien précédent (Matth. XVI, 22), et l'on sentira la vraie portée de cet avertissement divin. — Nous retrouvons ici la réalisation d'une loi qui se produit dans toute la vie de Jésus : c'est que, à chaque acte d'abaissement volontaire de la part du Fils, correspond un acte de glorification dont il devient l'objet de la part du Père. Il descend dans l'eau du Jourdain, se consacrant à mourir ; Dieu le salue en l'appelant son Fils bien-aimé. Jean XII, au milieu même du trouble de son âme, il renouvelle l'engagement de fidélité jusqu'à la mort ; la voix du ciel lui répond par la plus magnifique promesse pour son cœur de Fils.

Matthieu mentionne ici le sentiment de crainte que les deux autres ont placé plus haut. — Le mot : *Jésus seul,* v. 36, est commun aux trois récits. Il exprime avec vivacité l'impression des témoins après la disparition des personnages célestes ; voir à II, 15. Renferme-t-il une allusion à cette idée dont on a voulu faire l'âme du récit : La loi et les prophètes passent ; Jésus et sa parole seuls demeurent? Cela me paraît douteux. — Le silence gardé au premier moment par les apôtres est motivé, chez Matthieu et Marc, par un ordre positif de Jésus. L'intention du Seigneur était

sans doute de prévenir l'exaltation charnelle que pourrait produire le récit d'une telle scène dans le cœur des autres apôtres et dans l'esprit du peuple. Après la résurrection et l'ascension, le récit de la transfiguration n'avait plus rien de dangereux. Le ressuscité ne saurait être un roi de ce monde. Luc ne parle pas de la défense de Jésus; il n'avait aucune raison de la retrancher s'il l'eût connue. On peut s'expliquer au contraire qu'il ait omis à dessein l'entretien suivant sur la venue d'Elie. Cette idée n'ayant cours que chez les Juifs, Luc pouvait ne pas juger nécessaire de rappeler pour les païens l'entretien auquel elle avait donné lieu. D'ailleurs I, 17 renfermait déjà sommairement ce qu'il y avait à dire sur ce sujet. Toute cette scène, dans chacune de ses phases, a donc conduit au but que Jésus se proposait, l'affermissement de la foi des siens. Dans la première, la contemplation de sa gloire, dans la seconde, la confirmation de la voie douloureuse dans laquelle il allait entrer et les conduire avec lui, dans la troisième, la sanction divine apposée à toutes ses paroles : c'étaient là de puissants appuis pour la foi des trois apôtres principaux, qui, une fois raffermie, devenait, même sans paroles, l'appui de celle de leurs condisciples plus faibles.

Les objections contre la réalité de la transfiguration sont : 1. Son caractère magique et son inutilité : Pourquoi, demande Keim, ce signe du ciel à grandes dimensions; comme si Jésus n'avait pas toujours refusé tout prodige semblable ! — Mais nulle part peut-être le rationalisme sain de l'Evangile ne ressort mieux que dans ce récit : la glorification est le terme aussi *normal* d'une vie sainte, que la mort celui d'une vie souillée. Le *but* de la manifestation aux yeux des disciples de ce qui aurait pu leur rester caché, ressort de la relation avec l'entretien précédent sur les souffrances du Messie. — 2. L'impossibilité de la réapparition d'êtres morts depuis longtemps. (Voir à v. 30.) — 3. Une apparition réelle d'Elie serait en contradiction avec l'entretien suivant (dans Matthieu et Marc), où Jésus nie le retour personnel de ce prophète, attendu par les rab-

bins et le peuple. Ainsi raisonnent Bleek et Keim. — Mais ce que Jésus nie, dans l'entretien qui a suivi, ce n'est nullement une apparition passagère, comme celle de la transfiguration, mais un retour d'Elie à l'existence terrestre, pour accomplir un nouveau ministère. C'est là ce qu'avait réalisé Jean-Baptiste (I, 17). — 4. Le silence de Jean, qui aurait compris la gloire de Jésus d'une manière plus spirituelle. — Est-il concevable que cette objection soit élevée par cette même critique qui reproche à Jean le caractère *magique* des miracles qu'il rapporte, et qui les nie sous ce prétexte? La transfiguration est tout simplement omise par Jean, ainsi que tant d'autres faits (l'élection des Douze, l'institution du baptême et de la sainte Cène, etc.), comme suffisamment connue par les syn. et comme ne rentrant point nécessairement dans le plan de son livre. — 5. « Le caractère artificiel du récit ressort de sa ressemblance avec certains récits de l'A. T. » (Keim). Et ce même Keim attaquait la réalité de l'apparition de Moïse et d'Elie, par la raison que des apparitions de morts ne sont pas garanties par l'A. T.! Et comment explique-t-on l'existence de nos trois récits? Paulus réduit le tout à un phénomène *naturel*. Il imagine un entretien de Jésus avec deux amis inconnus auxquels il avait donné rendez-vous sur la montagne. L'éclat du soleil levant ou couchant sur les neiges du Hermon, puis un soudain coup de tonnerre ont fait le reste. Mais qui sont donc ces amis secrets plus liés avec Jésus que ses apôtres les plus intimes? Cette explication n'aboutit qu'à faire de cette scène une affaire de compérage, et de Jésus un charlatan. Elle est aujourd'hui abandonnée. Weisse, Strauss, Keim ne voient dans la transfiguration qu'une invention d'origine *mythique*, destinée à figurer la gloire morale de Jésus sous des images empruntées à l'histoire de Moïse et d'Elie. Mais jamais on n'expliquera que l'Eglise ait créé de toutes pièces un pareil tableau avec des lambeaux de récits de l'A. T. Et comment un récit mythique se trouverait-il enfermé entre des déterminations historiques aussi précises que celles dans lesquelles il est encadré dans les trois narrations (*six* ou *huit jours après* l'entretien de Césarée, d'un côté; la veille de la guérison de l'enfant lunatique, de l'autre)? Et la défense sévère de Jésus à ses apôtres de publier un fait qui n'a pas eu lieu? Il faut passer ici, comme partout, de la théorie du mythe à celle de l'imposture. Et la parole absurde de Pierre? L'Eglise se serait complu à faire parler ainsi son fondateur! D'autres enfin ont vu,

dans la transfiguration, un simple rêve de saint Pierre. Mais les deux autres apôtres ont-ils fait aussi en même temps le même rêve? Et Jésus aurait-il donné à un rêve de son disciple une importance telle qu'il lui eût sévèrement interdit de le raconter, et cela jusqu'après sa résurrection d'entre les morts! — Tous ces essais infructueux prouvent que la négation du fait a aussi ses difficultés.

De l'innocence à la sainteté et de la sainteté à la gloire: voilà la marche normale de l'existence humaine, sa voie royale. La transfiguration, au point culminant de la vie de Jésus, montre qu'une fois au moins cet idéal s'est réalisé dans l'histoire de l'humanité.

Ce récit est l'un de ceux où nous pouvons le mieux constater l'originalité et la supériorité des sources de Luc. Il ne l'a certainement tiré ni des deux autres évangélistes, ni d'un document commun à tous trois. On le voit dans ces deux expressions: *huit jours après* et *l'élu de Dieu* (v. 28 et 35). Les détails par lesquels Luc précise le but de cette course et le sujet de l'entretien de Jésus avec Moïse et Elie, ainsi que la peinture qu'il fait de l'état des disciples, sont des traits tellement inimitables et si décisifs pour l'interprétation, qu'il faut que la critique renonce à sa mission de chercher la vérité historique, ou qu'elle se décide à accorder à Luc des sources indépendantes et très-rapprochées du fait.

La transfiguration est, dans nos trois évangiles, le terme et le sceau du ministère galiléen, en même temps que l'ouverture de l'histoire de la Passion.

V. — *La guérison de l'enfant lunatique:* IX, 37-43ª.

Le récit suivant se rattache immédiatement au précédent dans les trois syn. (Matth. XVII, 14 et suiv.; Marc IX, 14 et suiv.). Il y avait là un contraste moral qui avait aidé la tradition à retenir le fil chronologique.

V. 37-40[1]. *La demande.* — Le sommeil dont les disciples étaient accablés, ainsi que l'offre de Pierre à Jésus v. 33, nous paraissent prouver que la transfiguration avait eu lieu

[1] V. 37. ℵBLS retranchent εν devant τη εξης. — V. 38. Les Mss. se partagent entre επιβλεψαι et επιβλεψον. — V. 39. ℵD quelques Mnn. It. Vg. ajoutent και ρησσει avant και σπαρασσει (tiré de Marc).

le soir ou pendant la nuit. Jésus et ses trois compagnons redescendirent la montagne le lendemain matin. Une grande foule les attendait. D'après Marc, l'arrivée de Jésus excita néanmoins une émotion de surprise. On pourrait attribuer cette impression à un dernier reflet de gloire, qui illuminait encore sa personne. Mais il est plus naturel de l'expliquer par la scène violente qui venait de se passer en présence de cette foule, et qui donnait à l'arrivée du Maître un à propos particulier. Matthieu omet tous ces détails et va droit au fait. — Les symptômes de la maladie, crampes, écume, cris, montrent à quel genre de désorganisation physique elle appartenait; c'était une forme de l'épilepsie. Mais le v. 42 et l'entretien suivant, chez Matthieu et Marc, prouvent que, dans la conviction de Jésus, l'altération du système nerveux était ou la cause ou l'effet d'un état mental du genre de ceux dont nous avons déjà vu plusieurs exemples (IV, 33 et suiv.; VIII, 26 et suiv.). D'après Matthieu, les crises avaient un caractère périodique et se rattachaient aux phases lunaires (σεληνιάζεται). Marc ajoute trois traits au tableau de la maladie : le mutisme (dans l'expression *démon muet,* il y a confusion de la cause avec l'effet; comp. VIII, 12. 13. 14. 23 des exemples de confusion analogues), le grincement des dents et l'amaigrissement du malade. Ce sont des symptômes ordinaires dans l'épilepsie.

Les disciples s'étaient trouvés impuissants en face d'une maladie aussi enracinée (elle remontait à l'enfance du jeune homme, Marc, v. 22); et la présence d'un certain nombre de scribes (voir Marc), qui n'avaient sans doute épargné les moqueries ni à eux ni à leur Maître, les avait à la fois humiliés et exaspérés. L'attente du peuple était donc à son paroxysme. — Quel contraste, pour Jésus, entre les heures de divine paix qu'il venait de passer dans la communion du

ciel, et le spectacle de la détresse de ce père et des passions diverses qui s'agitaient autour de lui!

V. 41-43a. *La réponse.* — On a appliqué l'apostrophe sévère de Jésus : *Race incrédule et perverse*, etc., aux disciples (Meyer); aux scribes (Calvin); au père (Chrysostome, Grotius, Néander, de Wette); au peuple enfin (Olshausen). Le père, dans Marc, confesse en effet son incrédulité; les scribes étaient dominés par cette disposition; le peuple avait été ébranlé par leur influence; les disciples, enfin, — Jésus le leur dit expressément à la suite de cette scène dans Matthieu, — avaient échoué dans cette guérison par manque de foi. Toutes ces explications peuvent donc se soutenir. Et l'expression : γενεά, *génération,* la race contemporaine, est assez large pour comprendre toutes les personnes présentes. Après avoir joui de la relation avec des êtres célestes, Jésus se retrouve tout à coup au milieu d'un monde où l'incrédulité règne à tous ses degrés. C'est par conséquent le contraste, non entre tel homme et tel autre, mais entre toute cette humanité éloignée de Dieu, au milieu de laquelle il se retrouve, et les habitants du ciel qu'il vient de quitter, qui lui arrache cette exclamation douloureuse. Διεστραμμένη, *pervertie de part en part*, expression empruntée à Deut. XXXII, 5. — La question deux fois répétée : *jusqu'à quand. . . ?* s'explique également par le contraste avec la scène précédente. Ce n'est pas l'expression de l'impatience. La scène de la transfiguration ne vient-elle pas de prouver que, si Jésus est encore sur la terre, c'est *librement?* Le terme de *supporter* implique cette idée. Mais il se sent étranger dans ce milieu d'incrédulité, et il ne peut s'empêcher de soupirer après le moment où son cœur filial et fraternel ne sera plus froissé à chaque instant par des manifestations opposées à ses plus intimes aspirations. La fête de la veille a comme réveillé chez lui le mal du pays.

Πρὸς ὑμᾶς, *auprès de vous*, dans Luc et Marc, exprime une relation plus active que μεθ'ὑμῶν, *avec vous*, dans Matthieu. — L'ordre : *Amène ici ton fils*, a quelque chose de brusque. Jésus semble vouloir secouer l'impression pénible dont il est obsédé ; comp. une forme semblable Jean XI, 34.

Il y a entre les trois récits une sorte de gradation. Matthieu rapporte uniquement la guérison sans faire mention de la crise qui la précède ; l'essentiel, pour lui, c'est l'entretien suivant de Jésus avec les disciples. Chez Luc, le récit de la guérison est précédé du tableau de la crise. Marc enfin, à l'occasion de la crise, nous rapporte l'entretien remarquable que Jésus eut avec le père de l'enfant. Cet entretien, qui porte au plus haut degré le caractère de l'authenticité, ne permet d'admettre ni que Marc ait puisé son récit chez l'un des deux autres, ni que les deux autres aient eu son récit ou un récit semblable au sien sous les yeux ; comment Luc, en particulier, eût-il omis volontairement de pareils détails ?

Nous n'analyserons pas ici ce dialogue, chez Marc, dans lequel Jésus transforme soudain la question de savoir s'il a la puissance de *guérir* en celle de savoir si son interlocuteur a celle de *croire;* après quoi celui-ci, effrayé de la responsabilité que ce tour donné à la question fait peser sur lui, appelle avec angoisse la puissance de Jésus au secours de sa foi, qui ne lui paraît plus qu'incrédulité. Jamais rien de plus exquis et de plus profond n'est sorti de la plume d'un évangéliste. C'est la photographie du cœur humain et paternel. Et ce chef-d'œuvre de Marc, les autres l'auraient eu sous les yeux et mutilé ! — Nous retrouvons dans Luc ces deux traits mentionnés aussi dans la résurrection du fils de la veuve de Naïn : *fils unique* (v. 38) ; *et il le rendit à son père* (v. 42). « Ils appartiennent à la manière de Luc, » dit la critique. Mais les détails originaux et caractéristiques dont est rempli notre évangile (comp. le récit précédent), ne devraient-ils pas inspirer un peu plus de confiance en ses récits ? — L'entretien qui suivit ce miracle *et qu'omet Luc*, est l'un des passages où l'incrédulité des apôtres est le plus sévèrement blamée. Cette omission ne prouve certes pas que l'écrivain sacré

fût animé envers les Douze du sentiment de malveillance que la critique lui impute.

VI. — *Les trois derniers traits du ministère de Jésus en Galilée :* IX, 43b-50.

1° *La seconde annonce de la Passion :* v. 43b-45 [1]. — On peut conclure des deux autres syn. (Matth. XVII, 22. 23; Marc IX, 30-32), plus spécialement de Marc, que ce fut pendant le retour de Césarée de Philippe à Capernaüm, que Jésus eut avec ses disciples ce second entretien sur ses souffrances. Luc le met en relation avec l'état d'exaltation où les miracles précédents avaient jeté les esprits autour de Jésus. Le Seigneur veut abattre cette dangereuse effervescence dans le cœur de ses disciples. Et l'on comprend aussi pourquoi Jésus ne mentionne pas cette fois la résurrection (comp. IX, 22). Par le pronom ὑμεῖς, *vous,* il oppose les apôtres à la multitude : « Vous qui devez être instruits du véritable état des choses. » L'expression θέσθε εἰς τὰ ὦτα, littéralement : *mettez ceci dans vos oreilles,* est très-énergique. « Si même vous ne le comprenez pas, imprimez-le néanmoins dans votre mémoire ; tenez-vous-le pour dit. » — Les λόγοι, *discours*, qu'ils doivent ainsi garder, sont ceux dont le résumé suit dans ce même v. 44, et non, comme le veut Meyer, les discours enthousiastes du peuple auxquels il a été fait allusion, v. 43. Le *car,* qui suit, ne s'oppose point à ce sens seul naturel : « Souvenez-vous de ces paroles ; *car,* si incroyables qu'elles vous paraissent, elles ne manqueront pas de se réaliser. » — Le terme : *être livré entre les mains des hommes,* se rapporte au décret de Dieu et non à la trahison de Judas. — Il faut connaître bien peu l'influence que la volonté exerce sur l'activité de la raison, pour trouver une difficulté dans l'inintelligence

[1] V. 43. Les Mss. se partagent entre εποιησεν (T. R.) et εποιει (alex.).

des disciples, décrite v. 45. La perspective que leur ouvrait Jésus les affectait désagréablement (Matth. v. 23); et ils refusaient en conséquence d'y appliquer sérieusement leur attention, ou même d'interroger Jésus (Marc, v. 32). Rien de plus conforme à l'expérience psychologique, que ce phénomène moral signalé de nouveau par Luc. Le récit suivant en prouvera la réalité. Le ἵνα, *afin que,* v. 45, ne signifie pas simplement : *de sorte que*. L'idée de but, renfermée dans cette conjonction, se rapporte à la dispensation providentielle qui permettait cet aveuglement.

2° La question : *qui est le plus grand?* v. 46-48 [1].

Ce trait doit aussi, d'après Matthieu et Marc, appartenir à la même époque (Matth. XVIII, 1 et suiv.; Marc IX, 33 et suiv.). D'après Marc, la contestation sur cette question avait eu lieu *en chemin*, pendant le retour de Césarée à Capernaüm. « *De quoi vous entreteniez-vous en chemin?* » leur demande Jésus après l'arrivée (v. 33). Et c'est alors que, dans une maison qui, d'après Matthieu, est probablement celle de Pierre, se passa la scène suivante. Nous avons plusieurs autres indices d'un grave conflit survenu à cette époque entre les disciples, par exemple cet avertissement conservé par Marc à la fin du discours tenu par Jésus en cette occasion (IX, 50) : « *Ayez du sel en vous-mêmes, et soyez en paix entre vous;* » puis l'instruction de Jésus sur la conduite à tenir dans le cas d'offense entre frères, Matth. XVIII, 15 : « *Si ton frère vient à pécher contre toi. . .;* » enfin la question de Pierre : « *Combien de fois pardonnerai-je à mon frère?* » et la réponse de Jésus, XVIII, 21. 22. Toutes ces paroles appartiennent au moment du retour à Capernaüm, et sont les indices d'une sérieuse altercation

[1] V. 47. ℵBFKLΠ plusieurs Mnn. Syr. lisent ειδως au lieu de ιδων. — BCD : παιδιον au lieu de παιδιου. — V. 48. ℵBCLXZ quelques Mnn. It$^{\text{plerique}}$: εστιν au lieu de εσται.

entre les disciples. D'après le récit très-dramatique de Marc, c'est Jésus lui-même qui prend l'initiative et qui les interroge sur l'objet de la dispute. Honteux, comme des enfants coupables, ils gardent d'abord le silence, puis ils se décident à confesser la question au sujet de laquelle ils s'étaient querellés. Chacun avait fait valoir ses prétentions à la première place, rabaissé celles des autres. Pierre avait été le plus vif et le plus maltraité peut-être. On voit combien l'annonce des souffrances de leur Maître était restée à la surface de leurs pensées. Jésus alors s'assied (Marc, v. 35), et, rassemblant les Douze autour de lui, leur donne l'instruction suivante. Toute cette situation est omise dans Matthieu. Celui-ci, dans sa concision, quant aux faits, place, contre toute vraisemblance morale, la question : *Qui est le plus grand?* dans la bouche des disciples s'adressant à Jésus. Il ne vise qu'à l'enseignement important donné à cette occasion. Quant à Luc, Bleek, pressant les mots ἐν αὐτοῖς, *en eux,* suppose que, d'après lui, il s'agit uniquement de pensées qui s'étaient élevées dans le cœur des disciples (comp. v. 47 τῆς καρδίας), et non d'une querelle extérieure. Mais le terme εἰσῆλθε, *survint*, indique un fait positif, comme celui que décrit si bien Marc; et l'expression *en eux* ou *parmi eux* s'applique au cercle des disciples dans le sein duquel avait eu lieu cette discussion. — Jésus prend un enfant et en fait le sujet de sa démonstration. C'est une loi du ciel, que l'être le plus faible ici-bas se trouve jouir de la plus riche mesure de tendresse et d'assistance célestes (Matth. XVIII, 10). Conformément à cette loi du ciel, Jésus voue aux enfants un intérêt spécial et fait d'eux ses recommandés particuliers auprès de tous les siens. Celui qui, entrant dans son esprit, les accueille en cette qualité, l'accueille lui-même. Il reçoit Jésus comme la richesse qui vient combler à son tour le vide de son existence, si pau-

vre par elle-même, et, en Jésus, Dieu qui, par l'effet du même principe, est le complément constant de celle de Jésus (Jean VI, 57). Par conséquent, se vouer pour l'amour de Jésus au service des petits et se faire ainsi soi-même *le plus petit*, c'est être sur le chemin de posséder Dieu le plus parfaitement, de devenir *le plus grand*.

Le sens de la parole de Jésus est un peu différent dans Matthieu, au moins quant à la première partie de la réponse. Ici, Jésus pose comme mesure de la vraie grandeur, non la tendre sympathie pour les petits, mais le sentiment de sa petitesse propre. L'enfant mis en scène n'est pas présenté aux disciples comme l'objet de leur intérêt, mais comme l'exemple du sentiment qu'ils doivent eux-mêmes revêtir. C'est une invitation à revenir à l'humilité et à la simplicité enfantines plutôt qu'à aimer les petits. Ce n'est qu'au v. 5 que Matthieu passe de cette idée, par une transition naturelle, à celle de la réponse de Jésus dans Luc et Marc. Il est probable que la première partie de la réponse dans Matthieu est empruntée à une autre scène, que nous trouverons plus tard dans Marc (X, 13-16) et Luc (XVIII, 15-17), ainsi que dans Matthieu lui-même (XIX, 13-15); cet évangile combine ici, comme d'ordinaire, en un seul discours des éléments appartenant à des situations diverses. — Meyer pense que dans cette expression : *recevoir en mon nom*, le *en mon nom* se rapporte non à la disposition de celui qui reçoit, mais à celle de celui qui est reçu, en tant qu'il se présente comme disciple de Jésus. Mais ces deux notions : se présenter au nom de Jésus (d'une manière consciente ou inconsciente) et être reçu en ce nom, ne peuvent être opposées l'une à l'autre. Dès que l'accueil a lieu, l'une s'unit à l'autre. — La leçon alex. ἐστί, *est*, est plus spiritualiste que celle des byz. ἔσται, *sera*, dont le sens est eschatologique. Il est difficile de décider entre les deux.

3° *Le disciple dissident :* v. 49 et 50 [1].

Jean ne joue que dans quelques cas très-rares un rôle actif dans l'histoire évangélique. Mais il paraît avoir été, à cette époque, dans un état de surexcitation; comp. le trait qui suit immédiatement (IX, 54 et suiv.), et un autre un peu plus tard (Matth. XX, 20 et suiv.). Il avait sans doute été l'un des principaux acteurs dans le fait raconté ici par lui-même et qui avait pu facilement se rattacher à la dispute dont il vient d'être question. La liaison est plus simple que ne le juge la critique. L'importance que Jésus venait d'attribuer à *son nom,* dans la réponse précédente, fait craindre à Jean d'avoir lésé par précipitation la majesté de ce nom auguste. Une fois en voie de confession, il sent le besoin d'aller jusqu'au bout. Cette relation est indiquée par les termes ἀποκριθείς (Luc) et ἀπεκρίθη (Marc). Ce trait, tel qu'il est placé ici immédiatement après le précédent, nous aide à nous rendre compte de quelques éléments du grand discours Matth. XVIII, qui appartient certainement à cette époque. Ces *petits,* qu'il faut craindre de scandaliser (v. 6), que le bon berger cherche à sauver (v. 11-13), et dont *pas un,* d'après la volonté de Dieu, ne doit périr (v. 14), sont sans doute les commençants en la foi, tels que celui envers lequel les disciples avaient usé d'intolérance. C'est ainsi que bien souvent, en rapprochant les pierres détachées dispersées dans nos trois récits, on parvient à reconstruire les pans de l'édifice, puis, en y joignant l'évangile de Jean, l'édifice entier.

[1] V. 49. ℵBLXΔZ quelques Mnn. lisent εν τω au lieu de επι τω (εν peut-être tiré de Marc). — ℵBLZIt$^{aliq.}$: εκωλυομεν au lieu de εκωλυσαμεν. — V. 50. CDFLMZ ajoutent αυτον à μη κωλυετε. — On lit καθ'υμων et υπερ υμων dans ℵ^{cb}BCDKLMZΠ plusieurs Mnn. It. Syr. ; καθ'υμων et υπερ ημων dans ℵ*AXΔ quelques Mnn. ; et καθ'ημων et υπερ ημων dans T. R., d'après ℵ^{ca}EFGHSUVΓΛ et la plupart des Mnn.

Le fait mentionné ici a un intérêt particulier. « On voit, comme le dit Meyer, que même hors de la sphère des disciples permanents de Jésus, il y avait des hommes chez qui sa parole et ses œuvres avaient éveillé une force supérieure et miraculeuse; ces étincelles, tombées en dehors du cercle des disciples, avaient fait jaillir ci et là des flammes détachées du foyer central. » Fallait-il éteindre ces feux-là? La question était délicate. De tels hommes, qui n'avaient pas vécu dans la société habituelle de Jésus, acquéraient une autorité, et pouvaient en user pour répandre des erreurs. A cette crainte légitime se mêlait sans doute chez les Douze un coupable sentiment de jalousie. Ils cessaient d'avoir le monopole de l'œuvre du Christ. Jésus discerna immédiatement cet alliage dans la conduite qu'ils venaient de tenir. — Dans Luc, comme dans Marc, au lieu de l'aor. ἐκωλύσαμεν, *nous l'avons empêché*, quelques Mss. lisent l'imparf. ἐκωλύομεν : « Nous étions là l'empêchant, et en cela croyant bien faire; nous trompions-nous? » Leur opposition n'est qu'une tentative, tant que Jésus ne l'a pas ratifiée. Cette leçon est préférable.

La réponse de Jésus est pleine de largeur et d'élévation. Les forces divines qui émanent de lui, ne sauraient être complètement renfermées dans aucune société visible, fût-ce même celle des Douze. Le fait de l'union spirituelle avec Jésus prime celui de la communion sociale avec les autres disciples. Bien loin de traiter un homme qui se réclame de son nom comme un adversaire, il faut plutôt l'envisager, même dans sa position isolée, comme un utile auxiliaire. — Des trois leçons offertes par les Mss. au v. 50, et qui se retrouvent aussi dans Marc *(contre vous — pour vous; contre vous — pour nous; contre nous — pour nous)*, il me paraît qu'il faut préférer la première : « Celui qui n'est pas *contre vous*, est *pour vous*. » L'autorité des Mss. alex. qui

lisent de la sorte est confirmée par celle des anciennes versions, l'*Itala* et la *Peschito,* et de plus par le contexte. La personne de Jésus en effet est hors de cause dans ce conflit — n'est-ce pas en son nom que cet homme agit? — C'est des Douze qu'il s'agit au fond : « Il ne va pas *avec nous :* » voilà le grief (v. 49). Il en est autrement dans la parole analogue, et en apparence opposée (Luc XI, 23; Matth. XII, 30) : « *Celui qui n'est pas avec moi, est contre moi.* » La différence entre ces deux déclarations provient de ce que, dans la seconde circonstance, c'est l'honneur personnel de Jésus qui est en cause. Il oppose les expulsions de démons qu'il opère à celles des exorcistes juifs. Ceux-ci paraissent travailler avec lui contre le règne de l'ennemi commun; mais en réalité ils l'affermissent. Dans l'application que nous pourrions faire aujourd'hui de ces deux maximes, la première s'appliquerait à des frères qui, tout en étant séparés de nous sous le rapport ecclésiastique, combattent avec nous pour la cause de Christ, tandis que la seconde s'applique à des hommes qui, tout en appartenant avec nous à la même société religieuse, sapent les fondements de l'Evangile. Nous devons savoir envisager les premiers comme des alliés, quoique se trouvant dans un camp différent, les autres comme des ennemis, quoique se trouvant dans notre propre camp.

Marc intercale entre les deux parties de cette réponse une parole remarquable, dont le sens est qu'il n'est pas à craindre qu'un homme qui opère de telles œuvres au nom de Jésus, passe tout à coup au nombre de ceux qui le calomnient, c'est-à-dire, de ceux qui l'accusent de chasser les démons par Béelzébul. Après avoir invoqué dans une guérison le nom de Jésus, accuser ainsi Jésus, ce serait s'accuser soi-même.

Nulle part, peut-être, le rapport d'emboitement, mais d'emboite-

ment inconscient, entre les syn., n'est plus remarquable. Chez Matthieu, les paroles sans le fait (la dispute entre les disciples); chez Luc, le fait avec une courte parole qui s'y rapporte; chez Marc, enfin, le fait avec des détails très-pittoresques et beaucoup plus circonstanciés que chez Luc, et un discours qui rappelle en partie celui de Matthieu, mais qui en diffère par des omissions et des adjonctions également importantes. Ne touche-t-on pas du doigt l'indépendance respective de ces trois rédactions de la narration traditionnelle?

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME

	Pages
Avant-propos	IV-X
Introduction	1-61
§ 1. Traces de l'existence du troisième évangile dans l'Eglise primitive	2
§ 2. L'auteur	19
§ 3. Composition du troisième évangile	35
§ 4. Sources du troisième évangile	40
§ 5. Conservation du troisième évangile	57
Le titre de l'évangile	63-64
Le Prologue, I, 1-4	65-80
Première partie : Les récits de l'enfance, I, 5-II, 52	81-203
Premier récit : Annonce de la naissance de Jean-Baptiste, I, 5-25	85
Second récit : Annonce de la naissance de Jésus, I, 26-38	106
Troisième récit : Visite de Marie à Elisabeth, I, 39-56	118
Quatrième récit : Naissance et circoncision de Jean-Baptiste, I, 57-80	132
Cinquième récit : Naissance du Sauveur, II, 1-20	146
Sixième récit : Circoncision et présentation de Jésus, II, 21-40	167
Septième récit : L'enfant Jésus à Jérusalem, II, 41-52	180
Considérations générales sur les chap. I et II	188
Seconde partie : L'avénement du Messie, III, 1-IV, 13	204-282
Premier récit : Le ministère de Jean-Baptiste, III, 1-20	205
Second récit : Le baptême de Jésus, III, 21-22	229
Du baptême de Jésus	236
Troisième récit : La généalogie de Jésus, III, 23-38	243
Quatrième récit : La tentation, IV, 1-13	258
De la tentation	276

Pages

TROISIÈME PARTIE : Le ministère de Jésus en Galilée, IV, 14-IX, 50 283-550

Premier cycle : Visites à Nazareth et à Capernaüm, IV, 14-44 287

Des miracles de Jésus 315

Deuxième cycle : De la vocation des premiers disciples à l'élection des Douze, V, 1-VI, 11 317

Troisième cycle : De l'élection des Douze à leur première mission, VI, 12-VIII, 56 366

Quatrième cycle : De l'envoi des Douze au départ de Galilée, IX, 1-50 493

Date Due

FACULTY

AUG 1 '63

PRINTED IN U. S. A.

BS2595 .G582 1872 v.1
Commentaire sur l'Evangile de Saint Luc
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00059 8997